

Le ministère sacerdotal dans la tradition syriaque primitive

Supplements to Vigiliae Christianae

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE AND LANGUAGE

Editors-in-Chief

D.T. Runia
G. Rouwhorst

Editorial Board

J. den Boeft
B.D. Ehrman
K. Greschat
J. Lössl
J. van Oort
C. Scholten

VOLUME 156

The titles published in this series are listed at *brill.com/vcs*

Le ministère sacerdotal dans la tradition syriaque primitive

Aphraate, Éphrem, Jacques de Saroug et Narsai

par

Tanios Bou Mansour



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Bou Mansour, Tanios, author.

Title: Le ministère sacerdotal dans la tradition syriaque primitive : Aphraate, Éphrem, Jacques de Saroug et Narsai / Tanios Bou Mansour.

Description: Leiden ; Boston : Brill, 2019. | Series: Supplements to Vigiliae Christianae : texts and studies of early Christian life and language, 0920-623X ; volume156 | Includes bibliographical references and index.

Identifiers: LCCN 2019037916 (print) | LCCN 2019037917 (ebook) | ISBN 9789004405295 (hardback) | ISBN 9789004415126 (ebook)

Subjects: LCSH: Clergy--Church of the East. | Clergy--Syrian Orthodox Church. | Aphraates, the Persian sage, active 337-345. | Ephraem, Syrus, Saint, 303-373. | Jacob, of Serug, 451-521. | Narsai, approximately 413-503.

Classification: LCC BX105 .B68 2019 (print) | LCC BX105 (ebook) | DDC 262/.14163--dc23

LC record available at <https://lcn.loc.gov/2019037916>

LC ebook record available at <https://lcn.loc.gov/2019037917>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0920-623X

ISBN 978-90-04-40529-5 (hardback)

ISBN 978-90-04-41512-6 (e-book)

Copyright 2020 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense, Hotei Publishing, mentis Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh and Wilhelm Fink Verlag.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

*Au Père Karam Rizk
Pour son 65ème anniversaire*



Table des matières

Préface	XIII
Abréviations	XVI
Introduction	1
1 L'analyse terminologique	9
1.1 <i>Kahnā</i> et <i>kūmrā</i>	9
1.2 Prêtre et lévite	16
1.3 Prêtre et/ou évêque	21
1.4 Le titre <i>ʿallanā</i>	32
1.5 Le titre <i>qašišā</i>	39
2 La fondation christologique	42
2.1 La perspective historique	42
2.1.1 <i>La vision d'Aphraate</i>	42
2.1.2 <i>La perspective d'Éphrem</i>	44
2.1.3 <i>La conception de Jacques</i>	49
2.1.4 <i>L'approche de Narsaï</i>	55
2.2 Le niveau théologique	59
2.2.1 <i>Aphraate</i>	59
2.2.2 <i>Éphrem</i>	62
2.2.3 <i>Jacques</i>	69
2.2.4 <i>Narsaï</i>	73
3 La dimension pneumatologique	75
3.1 <i>Aphraate</i>	75
3.2 <i>Éphrem</i>	80
3.3 <i>Jacques</i>	84
3.4 <i>Narsaï</i>	90
4 La dimension ecclésiale	99
4.1 <i>Aphraate</i>	99
4.1.1 <i>Unité et diversité de l'Église : rôle des apôtres et de leurs successeurs</i>	99
4.1.2 <i>Église, sacrements et sacerdoce</i>	102

4.2	Éphrem	102
4.2.1	<i>Unité et diversité de l'Église : rôle des apôtres et de leurs successeurs</i>	103
4.2.2	<i>Église, sacrements et sacerdoce</i>	108
4.3	Jacques	109
4.3.1	<i>Unité et diversité de l'Église : rôle des apôtres et de leurs successeurs</i>	109
4.3.2	<i>Rôle des apôtres dans la naissance de l'Église : baptême et/ou croix ?</i>	113
4.3.3	<i>Collaboration des apôtres dans la construction de l'Église : le kérygme</i>	120
4.3.4	<i>Église, sacrements et sacerdoce</i>	125
4.4	Narsaï	128
4.4.1	<i>Unité et diversité de l'Église : rôle des apôtres et de leurs successeurs</i>	129
4.4.2	<i>Église et prédication des apôtres et de leurs successeurs</i>	131
4.4.3	<i>Épousailles de l'Église et rôle des apôtres et de leurs successeurs</i>	134
4.4.4	<i>Église, sacrements, apôtres et leurs successeurs</i>	136
5	La dimension eschatologique	138
5.1	Aphraate	138
5.1.1	<i>Eschatologie pneumatologique et christologique</i>	138
5.1.2	<i>Eschatologie et sacerdoce</i>	140
5.2	Éphrem	145
5.2.1	<i>Eschatologie et ministère</i>	147
5.2.2	<i>Dimension ecclésiale de l'eschaton et destinée du ministère sacerdotal</i>	150
5.2.3	<i>Dimension christique de l'eschaton et destinée du ministère sacerdotal</i>	153
5.2.4	<i>Catégories ressuscitées et ministère sacerdotal</i>	155
5.3	Jacques	157
5.3.1	<i>Eschatologie et Église</i>	158
5.3.2	<i>Catégories ressuscitées et ministère sacerdotal</i>	160
5.4	Narsaï	166
5.4.1	<i>Renouveau eschatologique et Église</i>	166
5.4.2	<i>Renouveau eschatologique et ministère sacerdotal</i>	169
5.4.3	<i>Le Fils comme Principe et grand prêtre dans l'au-delà et le destin du ministère sacerdotal</i>	172

- 5.4.3.1 Le Fils dans le Saint des Saints dans l'au-delà et la destinée de l'homme 174
- 5.4.3.2 Le Fils dans le Saint des Saints dans l'au-delà et la destinée du ministère sacerdotal 177

6 Le sacerdoce dans l'Ancien Testament 185

- 6.1 L'aspect négatif dans l'exercice du sacerdoce 185
 - 6.1.1 *Aphraate* 185
 - 6.1.2 *Éphrem* 189
 - 6.1.3 *Jacques* 191
 - 6.1.4 *Narsaï* 195
- 6.2 L'aspect positif dans l'exercice du sacerdoce 196
 - 6.2.1 *Aphraate* 196
 - 6.2.2 *Éphrem* 198
 - 6.2.3 *Jacques* 200
 - 6.2.4 *Narsaï* 204
- 6.3 Les fonctions du sacerdoce dans l'A.T. 206
 - 6.3.1 *La fonction cultuelle* 207
 - 6.3.1.1 *Aphraate* 207
 - 6.3.1.2 *Éphrem* 210
 - 6.3.1.3 *Jacques* 213
 - 6.3.1.4 *Narsaï* 221
 - 6.3.2 *La fonction d'enseignement* 224
 - 6.3.2.1 *Aphraate* 224
 - 6.3.2.2 *Éphrem* 226
 - 6.3.2.3 *Narsaï* 228
 - 6.3.2.4 *Jacques* 232
 - 6.3.3 *La fonction de médiation* 237
 - 6.3.3.1 *Aphraate* 237
 - 6.3.3.2 *Éphrem* 238
 - 6.3.3.3 *Narsaï* 238
 - 6.3.3.4 *Jacques* 240
 - 6.3.4 *Conclusion sur les fonctions: le thème de gouvernance* 241
- 6.4 Sort du ministère vétérotestamentaire: fin ou accomplissement? 244
 - 6.4.1 *Cessation ou suppression du sacerdoce vétérotestamentaire* 244
 - 6.4.1.1 *Aphraate* 244
 - 6.4.1.2 *Éphrem* 245
 - 6.4.1.3 *Jacques* 248
 - 6.4.1.4 *Narsaï* 252

6.4.2	<i>L'assomption du sacerdoce vétérotestamentaire dans le nouveau</i>	254
6.4.2.1	Aphraate	255
6.4.2.2	Éphrem	256
6.4.2.3	Jacques	260
6.4.2.4	Narsaï	263
7	Le sacerdoce du Christ	265
7.1	Aphraate	265
7.2	Éphrem	270
7.2.1	<i>Le vocabulaire</i>	270
7.2.2	<i>Sacerdoce du Christ et Melchisédech</i>	276
7.2.3	<i>La conception éphrémienne du sacerdoce christique</i>	279
7.2.3.1	Le caractère transcendant du sacerdoce du Christ	279
7.2.3.2	L'identité du Christ Prêtre	284
7.2.4	<i>Les trois fonctions du Christ Prêtre</i>	288
7.2.4.1	Sacerdoce et prophétie	290
7.2.4.2	Le Christ, Prêtre et Roi	290
7.2.4.3	Les effets des trois fonctions	293
7.3	Jacques	298
7.3.1	<i>Vocabulaire du sacerdoce christique</i>	299
7.3.1.1	<i>Kūmrā et kahnā</i>	299
7.3.1.2	Le titre de Pasteur	300
7.3.1.3	Pasteur et Agneau	303
7.3.1.4	Les deux titres de docteur et de maître	304
7.3.1.5	Le Christ Médiateur	308
7.3.1.6	Christ et Melchisédech	310
7.3.2	<i>Le Christ comme prophète et son rapport au sacerdoce</i>	315
7.3.3	<i>Le Christ comme Roi et son rapport au sacerdoce</i>	318
7.3.4	<i>Fonctions et effets du sacerdoce christique</i>	321
7.4	Narsaï	326
7.4.1	<i>Le vocabulaire</i>	327
7.4.2	<i>Jésus grand prêtre: sacrifice et agneau</i>	331
7.4.3	<i>Grand prêtre et Médiateur</i>	333
7.4.4	<i>Grand prêtre, Prophète et Roi</i>	335
7.4.5	<i>Les fonctions des trois titres christiques</i>	340

8 Le sacerdoce chrétien	342
8.1 L'identité du sacerdoce chrétien	342
8.1.1 <i>Aphraate</i>	342
8.1.1.1 Le concept d'élection	343
8.1.1.2 Imposition des mains et don de l'Esprit Saint	348
8.1.1.3 L'onction et l'absence de la mention de l'Esprit	351
8.1.2 <i>Éphrem</i>	354
8.1.2.1 Élection et gratuité	354
8.1.2.2 Le sacerdoce comme don	362
8.1.2.3 L'imposition des mains et le don de l'Esprit Saint	365
8.1.2.4 L'onction et l'Esprit Saint	370
8.1.3 <i>Jacques</i>	372
8.1.3.1 Les deux notions d'élection et de mission	372
8.1.3.1.1 <i>Élection et gratuité divine</i>	378
8.1.3.1.2 <i>Gratuité et mérite humain</i>	380
8.1.3.1.3 <i>Échec de l'élection et responsabilité de Dieu</i>	384
8.1.3.2 Le sacerdoce comme grâce-don	388
8.1.3.3 L'imposition des mains et le don de l'Esprit	390
8.1.3.4 L'onction et l'Esprit Saint	394
8.1.4 <i>Narsaï</i>	398
8.1.4.1 La notion d'élection	398
8.1.4.1.1 <i>Élection, terminologie et catégories élues</i>	399
8.1.4.1.2 <i>Élection, gratuité et mérite humain</i>	401
8.1.4.1.3 <i>Échec de l'élection et responsabilité de Dieu</i>	407
8.1.4.2 Le sacerdoce comme grâce-don	408
8.1.4.3 Imposition des mains, onction et don de l'Esprit	410
8.2 Les fonctions du sacerdoce chrétien	413
8.2.1 <i>Aphraate</i>	413
8.2.1.1 La notion de ministère	414
8.2.1.2 Le ministère cultuel	415
8.2.1.3 Le ministère de la parole	419
8.2.1.4 Le ministère de la gouvernance	422
8.2.1.5 Autres fonctions: guérison et exorcisme	424

8.2.2	<i>Éphrem</i>	425
8.2.2.1	Le concept de ministère	426
8.2.2.2	La fonction cultuelle	430
8.2.2.3	La fonction de prédication	438
8.2.2.4	Le ministère de la gouvernance	446
8.2.2.5	Les autres fonctions : guérison, exorcisme et prière	455
8.2.3	<i>Jacques</i>	456
8.2.3.1	La notion de ministère	457
8.2.3.2	La fonction cultuelle	461
8.2.3.3	La fonction de prédication	467
8.2.3.4	La fonction de gouvernance	476
8.2.3.5	Les autres fonctions : exorcisme et prière	480
8.2.4	<i>Narsai</i>	483
8.2.4.1	Le concept de ministère	483
8.2.4.2	La fonction cultuelle	487
8.2.4.3	La fonction de prédication	504
8.2.4.4	La fonction de gouvernance	516
9	Épilogue : Sacramentalité du sacerdoce, succession apostolique et fonctions de chaque ministère	521
9.1	Sacramentalité du sacerdoce	521
9.2	La succession apostolique	527
9.3	La distinction des catégories sacerdotales	537
	Conclusion générale	543
	Annexe : Le sacerdoce commun et le rôle de la femme dans le sacerdoce	559
	Bibliographie	575
	Index des mots syriaques	584
	Index thématique	588
	Index des noms propres, bibliques et auteurs anciens	597
	Index des noms des villes et des localités	602
	Index des auteurs modernes	603

Préface

Le projet d'une recherche sur le ministère sacerdotal dans la tradition syriaque a vu le jour il y a six ans, lorsque nous avons commencé par discuter avec l'organisme allemand de Missio, Aix-la-Chapelle, de la possibilité de mener à bien un tel projet. La décision étant prise conjointement, de la part dudit organisme et de nous-même, l'exécution du projet débuta en janvier 2013. À l'origine, le temps alloué à son achèvement était fixé à un an et demi, le temps que nous avons mis pour rédiger notre livre sur *Saint Paul dans la tradition syriaque*. Contre toute attente, un temps beaucoup plus long s'est avéré nécessaire pour mener à bien cette recherche. Plusieurs facteurs ont contribué à retarder l'achèvement de la rédaction, dont les deux plus importants : la refonte presque totale du plan initial que nous avons esquissé au début, et la prise de conscience, un peu tardive, d'avoir sous-estimé le temps requis pour appréhender la riche complexité de la pensée de Narsaï, auteur que nous avons inclus dans le projet et qui nous était jusqu'alors inconnu. Dans l'introduction, nous reviendrons encore sur la refonte du plan initial ; mais en guise d'avant-goût, nous signalons ce changement essentiel survenu dans la conception du plan d'origine. En fait, au fur et à mesure de notre commerce avec les textes des auteurs que nous nous sommes proposé d'étudier, nous nous sommes rendu compte que le ministère sacerdotal, pour être bien compris, doit être éclairé par l'ensemble de la théologie, de la christologie à l'eschatologie, en passant par l'ecclesiologie et la pneumatologie. Ce constat nous a contraint à repenser à nouveaux frais la problématique censée rendre compte d'une approche globale du thème du sacerdoce. Comme à la première lecture de nos auteurs nous n'avions pas prévu une telle vision théologique, nous nous sommes trouvé dans l'obligation de la prendre en considération en utilisant nos fiches et, à l'occasion, de les compléter par un sondage de quelques textes qui semblaient contenir des idées s'y rapportant.

En même temps que cette partie fondamentale, fondant et éclairant le thème à étudier, s'imposait impérativement une autre étude, préliminaire celle-ci, qui porterait sur l'analyse de la terminologie syriaque relative au ministère sacerdotal et à ses ministres. Au début, estimant qu'une telle étude linguistique serait trop technique et par conséquent d'accès difficile aux non-initiés à la théologie syriaque, nous avons cru pouvoir passer outre. D'autant plus, avons-nous jugé, que les termes et les concepts allaient être analysés au fur et à mesure de leur emploi au cours de la rédaction. Mais à mesure que nous avançons dans la lecture des textes de nos auteurs, l'idée d'un chapitre placé au début de la recherche, ayant pour première fonction d'analyser les termes, s'avérerait nécessaire.

Initialement, le projet de mener une recherche sur le ministère sacerdotal dans la tradition syriaque est né suite à un article sur le sacerdoce chez Jacques de Saroug que nous avons préparé pour une revue non spécialisée. En prenant à cœur de développer un tel sujet dans une perspective beaucoup plus vaste, incluant quatre des grands auteurs syriaques, nous étions conscient du risque que nous encourions d'aborder un thème relevant de la théologie sacramentaire et, qui plus est, touchant à un seul sacrement à l'intérieur de cette théologie. Comme nous sommes plus enclin aux problématiques de la théologie qui sont en rapport avec l'interrogation philosophique, nous estimons que les sacrements cadrent peu avec cette orientation, même si la théologie sacramentaire fait partie intégrante de la théologie dogmatique. Mais ces défis, nous avons été amené à les relever dans des recherches précédentes, lorsque nous avons été sollicité pour étudier les manuscrits sur Isaac d'Antioche, nous consacrant à la recherche de l'identité complexe de cet écrivain et à l'étude des textes collectés, dont l'analyse a montré qu'ils doivent être répartis sur plusieurs Isaac. Un autre défi nous fut imposé lorsque, à l'occasion du deuxième millénaire de la naissance de l'apôtre Paul, nous avons été amené, nous qui ne sommes ni exégète ni théologien biblique, à retracer l'influence de l'apôtre sur la pensée des auteurs syriaques.

Après avoir terminé la rédaction de notre texte, les Editions Brill, qui ont accepté de le publier dans leur série *Supplements to Vigiliae Christianae*, nous ont demandé d'opérer quelques raccourcissements, conformément à leurs critères de publication. En effet, la longueur de notre texte s'expliquait par notre choix d'étudier quatre auteurs. En conséquence, nous avons dû résumer des parties qui constituent des préliminaires au thème du sacerdoce proprement dit, telles que les questions qui portent sur les activités de chacune des Personnes de la Trinité, de l'homme en général ou de certaines catégories qui sont plus en rapport avec le sacerdoce. Nous avons également abrégé des notes, et avons supprimé d'autres qui avaient pour but d'expliquer des termes ou d'éclairer des contextes. Dans la première annexe, nous avons sacrifié deux parties consacrées au jugement négatif et au jugement positif que portent nos théologiens sur la femme, tandis que nous avons supprimé une seconde annexe consacrée à des thèmes eschatologiques.

Il va sans dire qu'il appartient au destin de tout chercheur se consacrant à l'étude de la théologie ancienne de s'adapter à un ensemble d'exigences, parmi lesquelles l'effort de pénétrer l'esprit de l'époque qu'il étudie et les concepts par lesquels cet esprit est incarné. C'est ce que nous avons tenté de faire dans cette étude. Avons-nous réussi? Aux savants et aux lecteurs avertis d'en juger. Pour notre part, nous sommes conscient que le travail ici entrepris n'est qu'une introduction au thème du sacerdoce dans la tradition syriaque, laquelle intro-

duction a encore besoin d'être complétée et parachevée. N'est-ce pas là une des règles du progrès dans la recherche scientifique, à savoir que les travaux des uns viennent compléter, voire améliorer, ceux de leurs prédécesseurs ?

Parvenu à la fin de cette recherche, nous sommes heureux d'exprimer notre gratitude envers tous ceux qui nous ont soutenu. Notre pensée va en premier lieu à notre Ordre qui nous a généreusement accordé le temps nécessaire pour entamer et achever ce projet. Nos sincères remerciements s'adressent notamment à Missio Aix-la-Chapelle qui a soutenu financièrement le projet, même si la période fixée avec l'organisme donateur et prévue initialement pour une durée d'un an et demi a dû être prolongée pour les raisons que nous avons évoquées.

Abréviations

N.B. : pour les livres de la Bible, A.T. et N.T., nous suivons les abréviations de la Bible de Jérusalem.

A.T.	Ancien Testament
<i>Aram</i>	Aram Journal, Oxford
<i>BETL</i>	Bibliotheca Ephemeridum Thelogicarum Lovaniensium, Louvain
BJ	Bible de Jérusalem, Paris
<i>BUSEK</i>	Bibliothèque de l' Université Saint-Esprit, Kaslik
<i>CERO</i> et/ou <i>CERP</i>	Centre d' études et de recherches orientales ; et/ou : centre d' études et de recherches pastorales, Antélias, Liban
cf.	confer
<i>CSCO</i>	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain
<i>ECQ</i>	Eastern Churches Quarterly, Ramsgate
<i>ECR</i>	Eastern Churches Review (incorporée à <i>Sobornost</i>), Londres
etc.	et cetera
<i>ETL</i>	Ephemerides Theologicae Lovanienses, Louvain
<i>Harp</i>	The Harp, Kottayam
ibid.	ibidem
Id.	Idem
<i>JTS</i>	Journal of Theological studies, Oxford
litt.	littéralement
<i>LM</i>	Le Muséon, Louvain-la-Neuve
n.	note
N.T.	Nouveau Testament
<i>NT</i>	Novum Testamentum, Leiden
<i>OC</i>	Oriens Christianus, Wiesbaden
<i>OCA</i>	Orientalia Christiana Analecta, Rome
<i>OCP</i>	Orientalia Christiana Periodica, Rome
<i>OS</i>	L' Orient Syrien, Vernon
<i>PdO</i>	Parole de l' Orient, Kaslik
parall.	parallèle
Peš	Pešittā, la version simple de la Bible syriaque
<i>PO</i>	Patrologia Orientalis, Turnhout
<i>PS</i>	Patrologia Syriaca
<i>RTL</i>	Revue Théologique de Louvain
<i>SA</i>	Studia Anselmiana, Rome
<i>SC</i>	Sources Chrétiennes, Paris

<i>SEERI</i>	St Ephrem Ecumenical Research Institute, Kottayam
<i>StPatr</i>	Studia Patristica, Louvain
TOB	Traduction Œcuménique de la Bible, Paris
<i>sog.</i>	sogiata
<i>spéc.</i>	spécialement
<i>subs.</i>	subsidia (dans CSCO)
Syr	Scriptores Syri (dans CSCO)
<i>VC</i>	Vigiliae Christianae, Leiden
VS	Vetus Syriaca
<i>VT</i>	Vetus Testamentum, Leiden

Introduction

Dans la tradition syriaque, le sacerdoce est un thème qui ne semble pas avoir suscité l'intérêt des chercheurs spécialistes de ce domaine. Nous ne connaissons aucune étude qui ait suffisamment abordé ce thème chez Aphraate. Du moins, aucune étude développée et approfondie ne lui a été dédiée. On trouve exposés certains aspects du sacerdoce dans l'article que consacre Morrison au quatorzième *Exposé* d'Aphraate, qu'il analyse à la lumière de 1 et 2 Samuel. Au-delà des détails exégétiques qui font se démarquer l'interprétation d'Aphraate du texte biblique, Morrison souligne certaines fonctions du clergé de l'A.T. que nous aurons à reprendre et à développer dans le contexte général de la pensée de l'auteur. Nous reviendrons également sur les vices du clergé de l'Ancienne Alliance que dénonce Aphraate et que relève l'auteur, les faisant contraster avec le rôle réconciliateur joué par certaines femmes. L'article de Nedungatt sur la typologie de Pierre dans la théologie symbolique d'Aphraate est, comme le titre le suggère, axé essentiellement sur la figure de Pierre, sur le sens et la portée de son choix par le Seigneur, sur son autorité dans l'Église et sur ses rapports avec les Douze¹. Sur certains aspects, l'article rejoint notre investigation, notamment au sujet de certains thèmes, tels que ceux de chef et de don des clés, mais aussi concernant le vocabulaire sacerdotal que nous confronterons avec notre analyse. Dans son introduction aux *Exposés* qu'elle traduit et commente, M.-J. Pierre se dispense d'aborder la conception du sacerdoce chez Aphraate, thème qu'elle juge complexe, pour se limiter à l'analyse du vocabulaire sacerdotal, symbolique à ses yeux et manquant de précision pour permettre de déterminer les différentes fonctions hiérarchiques. Dans un article intitulé *Les « membres de l'Ordre »*, l'auteure reprend et développe l'analyse du vocabulaire qu'elle a entamée dans son introduction aux *Exposés*.

Éditeur d'Éphrem, Beck n'a pas jugé nécessaire de consacrer à son auteur une étude sur le sacerdoce, après ses deux articles sur le baptême et l'eucharistie. L'unique article portant directement et exclusivement sur le sacerdoce chez Éphrem a été rédigé par Molitor, *Ämter*, en 1960, au moment où Beck entreprenait l'édition critique de l'œuvre du grand théologien. Molitor limite sa recherche à un commentaire de Paul attribué à Éphrem. Il est hautement déplorable que l'auteur n'ait pas pris la peine de comparer l'écrit qu'il analyse avec l'ensemble de l'œuvre éphrémien. Dans certains articles de Gribomont,

1 Pour les livres et les articles cités dans cette introduction, nous renvoyons à nos abréviations bibliographiques. Sur Aphraate et Éphrem, cf. aussi ce qui sera dit dans le paragraphe prochain.

c'est du sacerdoce du Christ qu'il est question, en rapport parfois avec le sacerdoce ou les prêtres de l'Ancien Testament. L'article de Ortiz de Urbina sur l'évêque et son rôle chez Éphrem est centré sur la conception de l'épiscopat, sur ses différentes tâches, sa succession apostolique, son fondement christologique, sa dimension ecclésiale, surtout ses applications et ses ramifications pastorales. Nous aurons à revenir sur cet article pour discuter l'une ou l'autre thèse exposée. Bien plus développées que l'analyse de Ortiz de Urbina, les différentes recherches sur l'ecclésiologie d'Éphrem, par Murray, abordent le sacerdoce, non tant en lui-même, mais plutôt en étudiant les différents titres de l'évêque. L'auteur aborde ceux-ci non seulement chez Éphrem, mais aussi chez Aphraate et dans la tradition syriaque antérieure aux deux docteurs. Murray envisage également les fonctions de l'autorité ecclésiale, le don des clés, la succession apostolique, qu'il analyse dans une perspective plus large, en l'occurrence comme des éléments constitutifs de l'Église comme corps du Christ. Quant à l'approche que réserve Griffith à l'ecclésiologie d'Éphrem, elle est plutôt portée sur la proximité qu'à la conception ecclésiale d'Éphrem avec celle de l'ecclésiologie de l'Empire. Dans cette perspective, l'auteur relève comme traits communs la succession apostolique et l'imposition des mains, mais il évoque également, sans trop les développer, quelques titres et fonctions de l'évêque. Ne se bornant pas à Éphrem et remontant à une date plus récente, un autre article est signé par S. Brock, où le sacerdoce n'est envisagé que sous un seul angle, le sacerdoce commun. Nous nous inspirerons grandement de cet article. Il y a peu, Brock nous a gentiment soumis une homélie sur le sacerdoce attribuée à Éphrem, nous demandant notre avis sur son authenticité. Il nous semble que le grand syriacisant se prononcera prochainement sur cette authenticité ; quant à nous, étant parvenu à la fin de la rédaction de notre texte, nous ne pouvions plus l'inclure dans notre présente étude.

Le sacerdoce chez Jacques de Saroug et Narsaï n'a fait l'objet d'aucune recherche ciblée, entreprise et publiée sous forme de monographies, ou sous forme d'articles. Nous avons précédemment jugé l'homélie que publie M. Albert sur le sacerdoce chez Jacques comme n'émanant pas de la main du docteur syriaque (cf. notre *Théologie 1*, p. 227-228, n. 113.), ce qui justifie notre choix de ne pas l'intégrer ici. Dans notre *Théologie 1*, nous avons eu l'occasion d'aborder le thème du sacerdoce chez l'auteur, et dans *Saint Paul dans la patristique syriaque*, nous avons étudié, en plus de Jacques, Aphraate et Éphrem. Reconnaissons toutefois que la perspective d'après laquelle il sera traité ici est plus globale. Ceci étant dit, on ne peut certes ignorer les différentes analyses esquissées à l'intérieur d'études globales, ecclésiologiques en particulier, auxquelles nous aurons à revenir au cours de notre étude. En guise d'exemples, dans la thèse de Kollamparampil sur le salut en Christ d'après

Jacques, il n'est souvent question que du sacerdoce du Christ, rattaché parfois à celui de l'Ancienne Alliance. Certains articles sur Narsaï font des allusions au sacerdoce, tels que l'article de Arickappillil, *Pneumatological Vision*, sur la vision pneumatologique de Narsaï et, par conséquent, sur le rapport du sacerdoce à l'Esprit Saint, ou celui de Kochuparampil sur la dimension de mystère qu'on trouve dans la liturgie eucharistique, s'arrêtant au ministre qui la célèbre. Encore faut-il reconnaître que de telles analyses ne donnent pas une idée suffisamment élaborée et systématique de la conception syriaque du sacerdoce. C'est à une telle tâche, afin de combler cette lacune, que la présente étude prétend s'atteler.

Le choix du thème étant justifié, la méthode la mieux appropriée pour l'aborder semblait être la perception du ministère sacerdotal dans l'ensemble de la théologie syriaque. Autrement, ce serait faire injustice à l'approche de nos écrivains si l'on braquait l'attention sur le seul sacerdoce, en le détachant de son « milieu vital ». La terminologie elle-même gagnerait en clarté si elle était analysée dans une perspective qui envisagerait, au-delà du sacerdoce, toutes les applications du terme en question, notamment celles qui concernent les Personnes divines, modèles et inspiratrices du prêtre. Cette approche pourrait en décevoir plus d'un, spécialement ceux qui s'attendaient à une étude classique du sujet où l'on procède en s'attachant à définir le sacerdoce, à exposer sa conception dans l'Ancien et le Nouveau Testament, dans l'histoire du dogme ecclésial, à déceler ses différentes fonctions, peut-être encore à faire ressortir l'éthique qui y préside. Comme nous le disions, cette approche étriquée risque d'appauvrir le thème à étudier; de toute façon, elle est loin d'être conforme à la vision de nos écrivains. Dans le plan que nous avons adopté et auquel nous reviendrons plus loin lorsque le contenu de notre étude sera évoqué, le sacerdoce est envisagé à l'intérieur de la théologie, autrement dit en rapport avec ce qui le fonde, le rend efficace, lui sert de milieu vital, ou encore lorsqu'est soulignée sa destinée future, plus précisément son destin dans l'au-delà.

Pour avoir choisi d'étudier quatre auteurs, le répertoire des textes à analyser s'avère riche, vaste et abondant. Surtout si, comme nous venons de le dire, le sacerdoce est placé à l'intérieur de la théologie, ce qui nécessite une maîtrise de toutes les imbrications thématiques qui se présentent. Le problème n'est cependant pas dans l'abondance des textes, mais dans la question d'authenticité qui se pose pour certains d'entre eux. Pour Aphraate, ce problème ne se pose pas, si l'on admet – et un consensus parmi les savants s'est établi à ce propos – que le vingt-troisième *Exposé* est de la main même de l'auteur. Il en est de même d'Éphrem dont les œuvres authentiques, distinctes des œuvres inauthentiques, ont été définitivement établies suite à une longue recherche effectuée par Beck. En revanche, la question de l'authenticité se pose

avec acuité pour certains écrits attribués à Jacques et à Narsaï. Il n'entre pas dans notre intention de discuter toutes ces pièces, mais de nous prononcer sur quelques-unes qui, bien qu'elles aient été incluses dans notre étude, ne semblent pas appartenir aux auteurs présumés.

Sans que nous puissions rapporter, encore moins développer, tous les arguments qui s'opposent à son attribution à Jacques, l'homélie publiée dans Mingana (n. 33) et intitulée «Sur la consécration de l'Eglise» (II 156-167) ne nous semble pas être de la main de Jacques lui-même. McLeod, suivi par Frishman, l'ont attribuée à Jacques, tandis que Brock ne se prononce pas. En effet, à côté de certains thèmes qui paraissent jacobiens, tels que l'acquisition de l'Eglise par Dieu dès le début (II 162,21-22), son passé païen (II 157,1-2. 5-19), ou ses fiançailles et ses noces sur la croix, qui, par la mort, fortifient l'union des deux époux (II 158,15-24), d'autres thèmes s'opposent à la thématique propre à Jacques. Sur le plan du langage, certaines expressions sont peu jacobiniennes, notamment celles qui traduisent l'idée que le Fils est engendré «dans la gloire sainte» (160,7-8), et surtout celle qui affirme que c'est «l'onction de la divinité» qui «oint celle de l'humanité» (II 160,2). Sur le plan ecclésiologique est jugée peu jacobienne la distinction de l'unique Église en «Église des prémices» et Église sur terre, ce qui justifie l'invitation des deux mondes à sa fête (II 673,3-4). Mais c'est surtout l'importance accordée à l'humanité du Christ dans l'au-delà, que, de plus, l'auteur appelle «nature» (*kyanā*), qui constituerait une fausse note dans la christologie de Jacques. Ainsi trouve-t-on soutenu que l'Église qui remet les péchés grâce à l'offrande du corps et du sang du Christ «montre bien la nature de son humanité à tous ses bien-aimés» (II 165,1-2). À ces thèmes ecclésiologiques et christologiques, on peut en ajouter d'autres, tels que l'emploi du verbe «rassembler» (*kaneš*) pour signifier l'acte par lequel le Fils s'unit à l'Église (II 157,11-13), ou la désignation de l'Église comme l'«associée» (*bat neqfā*) du Fiancé (II 157,9; 158,23-24). D'autres indices prouveraient également la non-appartenance de cette homélie à Jacques: la symbolique de l'autel comme tombeau du Christ (II 166,8), ou la distinction entre les «portes du schéol» et les «barres de la Mort» (II 164,14), les portes du schéol chez Jacques étant en même temps la Mort et Satan (cf. notre *Théologie* II, p. 241sv).

Pour Narsaï, les dernières analyses de Frishman confirment l'inauthenticité de l'homélie *Sur la fête des Rameaux* (n. 30 de la liste de Mingana, n. 54 dans la liste de Macomber), en plus de celle *Sur l'exposition des mystères* (Mingana, n. 17, Macomber, n. 35). Nous avons tâché de démontrer que l'homélie *Sur la consécration de l'Église* (Mingana, n. 33, Macomber, n. 60) n'appartient pas à Jacques de Saroug, comme il est admis par McLeod et Frishman. Quant à l'homélie *Sur les martyrs* (Macomber, n. 43), elle est de la main de Jacques (Bedjan II 636-649).

Un petit mot sur les discussions que nous réserverons aux traductions des écrits de nos auteurs. Il est impensable – même impossible – que nous puissions nous prononcer sur toutes les traductions faites des textes des auteurs dont la pensée est ici exposée. Pour gagner du temps et pour éviter d'allonger une recherche déjà volumineuse, les traductions que nous avons privilégiées sont souvent celles faites par l'éditeur. Pour Aphraate, nous nous sommes arrêté sur la traduction de Parisot, à laquelle, pour la simple raison que notre recherche est rédigée en français, nous avons comparé la traduction de M.-J. Pierre. Pour Éphrem, l'éditeur qu'est Beck reste notre premier interlocuteur et il est rare qu'on ait cherché à consulter les autres traductions. Pour les textes de Jacques et de Narsai, nous nous sommes contenté de proposer notre propre traduction, en la confrontant de temps à autre à celles des autres traducteurs.

Le travail que nous venons d'achever comprend quatre grandes parties bien distinctes, traitant successivement : 1) de la terminologie sacerdotale, de la fondation et des dimensions théologiques du sacerdoce par les quatre auteurs, 2) du sacerdoce dans l'A.T., 3) du sacerdoce du Christ et 4) du sacerdoce chrétien. Dans ce qui suit, c'est moins les parties qui seront présentées que les chapitres qui les constituent. Ainsi, dans la première partie, le premier chapitre sera consacré à l'analyse du vocabulaire sacerdotal. Nous nous centrerons, nous nous limiterons même, aux termes qui désignent proprement le sacerdoce, en tâchant de dévoiler leurs domaines d'application et leur sens, et d'analyser la dénomination réservée au prêtre et à l'évêque et la raison de les appeler par un nom commun. Nous terminerons en faisant valoir ce qui, dans cette terminologie, relève de la spécificité syriaque. Dans le second chapitre, il sera question de la fondation christologique du sacerdoce. Dans une approche syriaque qui donne beaucoup d'importance au rapport de Jésus avec les Douze et les apôtres, revêtus de compétence « sacerdotale », l'important est de montrer la continuité avec leurs successeurs dans l'Église, que ce soit dans le vocabulaire ou dans le lien qui unit le Christ comme grand prêtre aux disciples et à leurs successeurs. Le Christ comme source du sacerdoce sera interrogé de deux points de vue, celui de l'histoire où c'est le Jésus de l'histoire qui est au fondement du sacerdoce, et du point de vue théologique où la réflexion porte sur ce qui, en Christ, rend possible le sacerdoce et notamment sur le rôle médiateur de son humanité. En faisant ressortir des différences dans l'approche de nos quatre auteurs, nous ne faisons que confirmer la richesse s'exprimant dans la diversité.

Dans le troisième chapitre, nous aborderons l'action de l'Esprit en cherchant à la distinguer de celle du Fils, bien que les deux actions soient conjuguées et en parfaite harmonie. Il est important de savoir si l'Esprit agit à la fois sur les prophètes et les apôtres, et par conséquent, sur les successeurs de ces

derniers. Il sera surtout question du don «sans mesure» de l'Esprit à Jésus, lequel don sera confronté à celui de l'Esprit accordé aux apôtres et à ce qui spécifie son action sur les ministres ecclésiaux. D'où l'analyse qui sera consacrée aux notions en rapport avec l'Esprit: le souffle sur les visages des apôtres et, pour leurs successeurs, la notion d'imposition des mains, de l'onction et de la couvaison (*rūḥāfā*). Une dernière question concernera l'efficacité de l'action de l'Esprit sur les destinataires, apôtres et leurs successeurs, et la puissance de son impact sur eux, et cela dans le souci de savoir si cette action leur confère un nouveau statut différent de celui des baptisés. Dans le quatrième chapitre ayant pour sujet la dimension ecclésiale, nous analyserons la notion d'unité dans la diversité et le rôle qu'y jouent les responsables ecclésiastiques. Cela nous amènera à nous interroger sur les acteurs principaux qui construisent l'unité ecclésiale, les Personnes divines en premier lieu, et sur les éléments et les critères qui corroborent cette unité, Écriture, foi, mais aussi ministres. Ces derniers sont aussi présents dans la conception de la diversité ecclésiale qui s'exprime dans les différentes fonctions attribuées à chacun des membres. C'est ce qui sera discuté dans un premier temps. Dans un second temps, nous nous demanderons dans quelle mesure l'Église est conçue par nos auteurs comme une actrice assumant un rôle sacerdotal dans l'accomplissement des sacrements et, par conséquent, ce qui distinguerait son action de celle des *sacerdoti*. Dans le cinquième et dernier chapitre de cette partie, nous aborderons la dimension eschatologique du ministère sacerdotal. Après une enquête sur la contribution décisive du Christ et de l'Esprit à l'avènement de l'eschaton, nous nous interrogerons sur la participation de l'homme, mais surtout du ministre ecclésial à cet avènement. Nous évoquerons dans quelle mesure la foi, les sacrements et la prédication ouvrent à l'au-delà, mais surtout si le sacerdoce lui-même et son représentant auront un rôle important à y jouer. Un second domaine de recherche portera sur la destinée du sacerdoce, en l'occurrence du ministre ecclésial, et la possibilité de leur existence pérenne dans le monde à venir. Cette question sera envisagée à la lumière de la destinée de l'Église et de la possibilité de sa survie dans le monde futur, mais aussi en rapport avec la conception d'une résurrection à l'image des anges, avec ce qui en découle et qui se résume essentiellement dans l'abolition des distinctions ici-bas. Enfin sera posée la question d'une présumée survie du sacerdoce dans le Saint des Saints céleste, là où le Christ règne en tant que grand Prêtre qui assume en sa personne la totalité du ministère sacerdotal.

Dans la deuxième grande partie de notre travail, le premier chapitre porte sur le sacerdoce dans l'A.T. Nous y examinerons successivement l'évaluation négative puis positive du sacerdoce juif; nous exposerons ensuite les trois grandes fonctions du sacerdoce, le culte, la prédication et la médiation; et nous

terminerons par une autre évaluation de ce sacerdoce, cette fois-ci en rapport avec l'arrivée du grand prêtre, le Christ, qui mène le sacerdoce à sa perfection. Dans le deuxième chapitre consacré au sacerdoce du Christ, une longue analyse sera consacrée au vocabulaire, notamment aux titres et à leurs rapports, dans le but de dévoiler dans quelle mesure ces derniers qui, en principe, ne sont pas réservés au sacerdoce, tels que pasteur ou berger, médiateur, docteur, agneau, etc., sont investis de sens sacerdotal. Une attention particulière est accordée aux deux autres titres, prophète et roi, et à leur relation au titre de grand prêtre imputé à Jésus, une manière de s'assurer si le Christ a réuni en sa personne les trois fonctions sacerdotale, prophétique et pastorale. Une figure de proue, celle de Melchisédech, permet d'introduire à la conception du sacerdoce christique, même si elle est absente chez Aphraate et Narsai. Il reste vrai cependant que les quatre auteurs s'inspirent de l'Épître aux Hébreux pour défendre l'identité du Christ en tant que prêtre, en insistant sur le don de soi sur la croix, un sacrifice relevant essentiellement de la fonction sacerdotale. C'est à la lumière de ces trois titres qu'une investigation poussée cherchera à déceler les autres fonctions qu'assume chacun de ces titres.

Le dernier chapitre réservé au sacerdoce chrétien est le plus long et sera divisé en deux grandes parties: la première s'intéressera à la conception du sacerdoce tandis que la deuxième portera sur ses différentes fonctions. Pour la première partie, nous nous proposons de dévoiler la conception du sacerdoce chez nos auteurs, en interrogeant des notions censées l'éclairer, telles que l'élection, l'imposition des mains, tout en cherchant à déceler leur éventuel rapport à l'Esprit Saint. Nous tâcherons également de savoir si l'onction du prêtre dans l'A.T. continue à être pratiquée pour le sacerdoce chrétien. Dans notre démarche, nous avons opté pour une analyse fouillée de chacune des notions signalées, en vue de mieux comprendre son application sacerdotale. La notion de ministère qui inaugure la deuxième partie, et qui est censée contribuer à déterminer l'identité du sacerdoce, est placée avant les différentes fonctions qu'elle introduit et résume, en même temps qu'elle révèle la manière de les appréhender. Concernant les fonctions, nos auteurs partagent avec la grande Église celles qui sont relatives au culte dans son sens très large, à la prédication et à la gouvernance, sans exclure d'autres tâches mineures qu'ils trouvent attestées dans l'Écriture Sainte. Nous clôturons ce chapitre par un épilogue où nous analyserons les trois thèmes du sacerdoce comme mystère-sacrement, la succession apostolique et la distinction des catégories sacerdotales.

Une annexe termine l'ensemble de cette étude, dans laquelle nous aborderons deux thèmes différents, le sacerdoce commun et la possibilité d'accès de la femme au sacerdoce. Pour le sacerdoce commun, l'attention sera por-

tée sur le langage employé par nos auteurs et qui se rapproche du langage du sacerdoce ministériel. À cet effet, nous passerons en revue les catégories les plus importantes qui rapprochent le fidèle du prêtre: la prière et l'offrande de louange qui s'expriment dans un sacrifice vivant, surtout le don de soi en tant que sacrifice lié à la croix, lequel don de soi définit le Fils comme grand prêtre et qu'on trouve réalisé par des personnes qui n'appartiennent pas au ministre sacerdotal. D'autres actes proprement sacerdotaux, comme la prédication et l'obtention du pardon à la suite d'une supplication font mériter à leurs auteurs le titre de «prêtre». Cela, compte non tenu de la participation active des fidèles à la célébration de certains sacrements. Pour le deuxième thème, nous nous permettrons de le situer dans un contexte global sur l'égalité entre l'homme et la femme, d'autant plus que nos auteurs ne fondent pas leur argumentation concernant une possible exclusion de la femme du sacerdoce sur des raisons théologiques. Ainsi serions-nous amené à exposer la vision négative de la femme, contrebalancée par une vision plutôt positive qu'on trouve notamment défendue par Éphrem. Nous passerons ensuite aux fonctions dites «sacerdotales» que les femmes assument, dont certaines ont été évoquées pour le sacerdoce commun. Certains auteurs, comme Jacques, iront jusqu'à appeler «disciples» (au féminin, en syriaque) les femmes. À cette approche positive, nous ferons valoir une autre appréciation qui accuse Ève d'avoir dérobé le sacerdoce à Adam, en voulant manger la première du fruit défendu. À partir de là, nous tâcherons d'évaluer la position de nos auteurs sur une possible acceptation ou exclusion de la femme au sacerdoce.

Un dernier mot sur la méthode que nous adopterons pour citer les œuvres de nos auteurs: en vue d'alléger autant que faire se peut notre texte, nous avons choisi de supprimer l'abréviation de certains écrits pour n'en citer que le numéro du volume, la ou les pages et les lignes. Les écrits auxquels s'appliquera cette méthode sont les Exposés d'Aphraate («Dm» sera supprimé), les cinq volumes de Jacques de Saroug, *Homiliae selectae*, édités par Bedjan («BedH» sera supprimé) et les deux volumes de Narsaï édités par Mingana («Ming» sera supprimé). Une autre remarque concernant le comptage des lignes dans une page: lorsque le comptage n'est pas donné par l'éditeur, nous optons pour ne considérer que les lignes qui constituent le texte de l'auteur, en excluant le titre de l'homélie et son numéro, quand celui-ci est signalé.

L'analyse terminologique

Comme nous l'annonçons dans l'introduction, l'analyse qui sera consacrée à la terminologie sera succincte et elle aura pour but de délimiter les domaines à étudier. Dans cette perspective, seuls quelques termes seront envisagés ici, en premier lieu ceux qui désignent directement le sacerdoce, auxquels seront associés des termes propres à la tradition syriaque. À cet effet, une analyse sera d'abord consacrée au rapport entre les deux mots *kahnā* (prêtre) et *kūmrā* (pontife), ensuite au rapport entre les deux mots *kūmrā* et lévite. Elle sera suivie par une étude qui portera sur le rapport du prêtre aux dénominations qui traquent le statut de l'évêque et, si possible, du diacre. Dans une dernière partie sera d'abord examiné un terme spécifiquement syriaque, *'allanā*, dont le sens sera encore à préciser, et une note sera ensuite dédiée au terme *qašīšā*.

1.1 *Kahnā et kūmrā*

Des deux termes *kahnā* (prêtre) et *kūmrā* (pontife), le premier est de loin le plus fréquemment attesté chez nos quatre auteurs¹. Chez Aphraate, la plupart des prêtres de l'Ancienne Alliance sont appelés *kahnē*: Moïse (I 376,19-21; 788,16-18), Aaron et son fils Éléazar (II 48,1-2), ou ses fils (I 629,4-5), Samuel (I 152,19-22), Éli (I 177,24) et ses fils (I 592,25; 616,17-26; I 624,18-19), Yehoyada (II 52,17), Josué, fils de Yehoçadaq (II 64,2-3), Uzza (I 620,23-24). C'est aux prêtres que revient la tâche de porter l'Arche (I 621. 624. 625), ou de desservir le temple (I 569,1-15). Le même terme est privilégié pour désigner les prêtres de la Nouvelle Alliance (I 292,26; 457,1-9).

Même s'il est d'un emploi rare, le second terme, *kūmrā*, semble désigner la même catégorie, au point qu'il se confond avec le sens accordé au *kahnā*. Ainsi trouve-t-on Aaron qualifié à la fois de grand (*rabā*) prêtre (I 257,6-7; II 16,3), ou de chef (*rīšā*) des prêtres (I 336,12-13) aussi bien que de grand pontife (I 645,21-22). Au Christ sont également appliqués de façon indifférenciée les deux termes *kahnā* (I 57,22-23; 813,11), grand *kahnā* (I 964,15-17) aussi bien que *kūmrā* (I 684,6). À Melchisédech en tant que prêtre n'appartenant pas à la

1 Il est impossible, à la rigueur inutile, de fournir une statistique exhaustive de l'emploi des deux termes. Parmi les textes où ils figurent ne seront retenus que ceux susceptibles d'apporter une clarification de leur sens.

ligne sacerdotale de l'A.T. est réservé le terme *kūmrā* (I 476,20-21), tandis que les prêtres païens, tels les prêtres du temps d'Élie, reçoivent la double appellation de *kahnē* (I 641,4-13) et de *kūmrē*; dans ce dernier cas sont nommés Jéthro, pontife (*kūmrā*) de Median (I 693,23-24; 777,13)² et le beau-père de Joseph, le *kūmrā* Poti-Phéra (I 957,3)³.

Si le langage est plus développé chez Éphrem, il reste que le sens des termes est presque identique à l'application qu'ils reçoivent chez Aphraate. En effet, pour désigner les prêtres de l'A.T., c'est le mot *kahnā* qu'Éphrem privilégie, sans pour autant oublier le terme *kūmrā*⁴. Comme chez Aphraate, on trouve chez Éphrem une liste de ministres sacerdotaux qualifiés de *kahnē*, notamment ceux à qui ce titre revient de droit, Aaron (HdF 8,8; Virg 18,10; Eccl 11,3) et Éléazar (Virg 18,8), mais aussi Jephthé (CNis 70,12) et des contemporains de Jésus comme Syméon⁵, Zacharie⁶, le père de Jean Baptiste (HdF 9,8; Virg 6,9) et Jean Baptiste lui-même (Eccl 9,18). Mais, contrairement à Aphraate, Éphrem recourt plus fréquemment au terme *kūmrā* qui, à première vue, semble s'identifier au terme *kahnā*. Dans cette perspective, il est important de noter l'emploi interchangeable de «*kahnā* temporel» (Crucif 4,12) et «*kūmrē* temporels» (Virg 8,18) pour désigner respectivement le grand prêtre Caïphe et les prêtres de l'A.T. Ozias et Coré sont accusés de vouloir s'approprier la fonction de *kūmrā* qui revient au seul prêtre (HdF 28,14). Jonas est appelé *kūmrā* (Virg 42,30) et

2 Dans cette brève esquisse sur les mots, il est impossible de mener une discussion sur les motifs ou les raisons présidant au choix des différentes appellations. Cela conduirait à empiéter sur les multiples thèmes qui seront étudiés par la suite, et, par conséquent, déborderait le cadre qu'on s'est fixé dans cette partie.

3 M.-J. Pierre, *Membres de l'Ordre*, p. 14, a bien souligné que le terme *kūmrā* s'applique plutôt aux prêtres païens. À la même page, elle donne une liste des prêtres de l'A.T. appelés *kahnē*, mais elle y inclut le roi Jéhu. Elle ne fait cependant pas ressortir que les deux titres dont on traite peuvent être parfois interchangeables, désignant la même personne. À la n. 10, ligne 3, il faut corriger la référence à la colonne chez Parisot: 16 et non pas 116.

4 Il n'est point besoin de fournir ici encore un répertoire exhaustif de références; en guise d'illustration, cf. Parad 2,12; 4,3; Az 2,4; Eccl 42,1; Nat 1,1; Virg 21,3; 37,6; CNis 18,12; CGEx 152,7. Pour le terme *kūmrā*, cf. Az 2,5; Ieün 7,6.

5 Cf. Nat 25,16; Resur 1,9; CNis 35,13; SdDN 47,12; 49,18-19; 51,12-13. Mais Syméon est aussi appelé grand pontife (*rab kūmrē*) (Nat 17,2; Virg 32,2).

6 De Halleux, *Le comput éphrémien*, p. 2375, note que Zacharie, le père de Jean Baptiste, n'est jamais qualifié formellement de grand prêtre, ni dans l'œuvre authentique d'Éphrem ni dans son *Commentaire sur le Diatessaron*. Brock, *The lost Os*, p. 131 et *Passover*, p. 2, fait remarquer que, bien que Zacharie ne soit pas nommé grand prêtre, Éphrem semble admettre que, dans CDiat 1 14, il l'est vraiment du fait que Zacharie a reçu la vision dans le Saint des Saints. Brock fait remonter cette qualification de grand prêtre au Protévangile de Jacques et tente de l'expliquer par une fusion de son martyre avec l'autre Zacharie, fils de Yehoyada (2 Ch 24,17-22).

Syméon, à côté de l'appellation *kahnā* que nous avons relevée, reçoit le qualificatif de *rab kūmrē* (grand pontife) (Nat 17,2). Il en est de même de Zacharie, le père de Jean Baptiste, appelé dans une même strophe *kahnā* et *rab kūmrē* (HdF 9,8). Et si Anne est évoqué comme *rab kahnē* (cf. Jn 18,13) (SdDN 52,19), Caïphe est appelé successivement *rab kūmrē* (Resur 3,8) et *rab kahnē* (Resur 3,9).

Le même phénomène est observé également pour les deux titres appliqués au Christ. Pour étrange que cela puisse paraître, le terme *kahnā* est rarement attribué au Christ (à titre d'exception, cf. LPub 278,10) si on le compare au terme *kūmrā*. Dans l'œuvre poétique d'Éphrem, on le rencontre dans une strophe où il est qualifié de *kahnā* de notre expiation (Az 2,7). Mais le terme *kahnā* peut parfois être juxtaposé aux titres de *rab kūmrē* (Az 2,2), de *kūmrā* (Crucif 3,10), ou encore au Seigneur des *kahnē* qui désigne le Christ (HdF 8,8). C'est donc le mot *kūmrā* qui est largement attesté, et cela en raison du rapport qu'a le Christ avec Melchisédech à qui ce terme est réservé. Le lien entre le type et le prototype, entre Melchisédech et le Christ, étant établi (Resur 1,12: «Et de Melchisédech (provient) son pontificat, *kūmrūteh*»)⁷, le choix de privilégier le terme *kūmrā* pour le Christ semble justifié. Tout comme Melchisédech est appelé *kūmrā* (CGEx 68,21-22), ou grand *kūmrā* (Nat 9,3), le Christ est lui aussi désigné comme *kūmrā* (Virg 31,5; Eccl 13,16)⁸ et grand *kūmrē* (Parad 4,4; Eccl 42,1; Resur 4,12).

Mais si les mots *kahnā* et *kūmrā* peuvent s'appliquer indifféremment aux ministres du sacerdoce, il y a chez Éphrem une catégorie à laquelle seul s'applique le terme *kūmrā*: les prêtres païens⁹ qui ne sont jamais appelés *kahnē* mais sont exclusivement désignés par le mot *kūmrē*. Parmi eux sont nommés Jethro (CGEx 128,17-23)¹⁰, les deux *kūmrē* pères de Çippora (Nat 14,19) et d'Asnat (Virg 21,9), les prêtres égyptiens (CGEx 8,2-3; 109,24-25), les prêtres de Baal combattus par Élie (CH 13,1.8), les prêtres païens dénoncés soit pour leur impuissance face au kérygme de Jésus (CNis 60,14.15), soit pour leur incapacité

7 Ici, le fait de rapporter le sacerdoce du Christ à celui de Melchisédech n'est pas à comprendre comme si ce dernier était à l'origine du premier, mais bien plutôt dans le sens d'une typologie qui précède et préfigure une réalité à venir. Dans Eccl 11,3, le pontificat est un don accordé par la justice divine à Melchisédech: «À Melchisédech, elle donna le pontificat».

8 Y joindre aussi les références que nous avons données en connexion avec le terme *kahnā*.

9 Notons qu'Éphrem recourt une seule fois au qualificatif *ktišē* (furieux, démoniques) (Virg 13,9) pour désigner les prêtres païens. Les deux termes «*ktišē w-kūmrē*» de CNis 60,14, sont traduits par «Ekstatiker und Götzenpriester» par Beck.

10 Cf. aussi Epiph 7,5, d'authenticité douteuse.

à réaliser des miracles, telle que la revivification d'un mort (CNis 42,7). Ces *kūmrē*, prêtres païens, sont clairement distingués des prêtres *kahnē*; c'est le cas lorsqu'Éphrem réfute la tentative de Satan d'identifier ses prêtres aux prêtres chrétiens (CH, 19,7: «Il appelle ses *kūmrē* à la place des *kahnē*»). Ils sont également distingués des prêtres de l'A.T., que Satan confond avec ses propres prêtres; ici ce n'est plus le terme *kahnā* qui est utilisé pour le prêtre de l'Ancienne Alliance, mais celui de *kūmrā* [CH 41,18: «(Satan introduit) parmi les *kūmrē* (de Dieu) les *kūmrē* de Baal»]. Dans le régime chrétien, c'est seulement dans *les Hymnes de l'Épiphanie*, dont certaines sont d'authenticité douteuse, que nous rencontrons le mot *kūmrā* appliqué aux prêtres chrétiens (cf. Epiph 3,12).

La terminologie de Jacques au sujet des ministres sacerdotaux ne se démarque pas de celle de ses deux prédécesseurs, même si elle se distingue par quelques particularités que la suite de l'analyse dévoilera. D'abord Jacques appelle indistinctement *kahnē* et *kūmrē* tous les prêtres, même ceux qui, dans le temps, ont précédé l'apparition du sacerdoce lévitique. Dans la liste des anciens personnages appelés *kūmrē*, on compte Abel (II 199,9.18)¹¹, Noé (II 200,5; III 704,12)¹², ce qui pourrait s'expliquer par un phénomène de projection du titre *kūmrā* accordé au Fils (II 200,2.3.8.10). Mais la conclusion que Jacques en tire vient brouiller les pistes, lorsqu'il soutient que David refuse de comparer le pontificat (*kūmrūtā*) du Fils au «*kahnā* qui apporte des sacrifices au Seigneur», ou aux *kūmrē* qui «élèvent» (*d-masqīn*) des sacrifices (II 200,9-12). Dans la suite de la liste, il est rapporté que le Fils n'est pas *kūmrā* à l'image d'Abraham, qualifié quant à lui de *kahnā* (II 200,13-16)¹³. Ailleurs, Abraham est appelé *kahnā*, quand il est interrogé par Isaac sur le sacrifice à offrir, et *kūmrā* quand il répond à son fils.¹⁴ En revanche, à Moïse (II 879,7; III 263,11), comme à Jacob (III 202,6), est réservé le titre de prêtre, sans qu'on puisse présumer si l'appellation «père des prêtres» (IV 799,1) imputée à Jacob vise à le désigner comme le père de Lévi, ou à l'honorer comme le type du sacerdoce qui prépare

11 Dans CJ II 65-66, Abel est appelé successivement «*kūmrā* pour le sacrifice» et «*kahnā* vierge (*btūlā*)».

12 Mais, en un autre endroit, Noé est appelé *kahnā*: IV 55,8.

13 Sur Abraham comme *kahnā*, cf. aussi IV 71,1-2; 84,17. Dans IV 85.89-90.92.96, Jacques passe subrepticement de *kahnā* à *kūmrā*. Le même phénomène est observé pour Jephthé qui reçoit indistinctement les deux appellations de *kahnā* et de *kūmrā* (v 314-330).

14 Voici le texte:

L'«holocauste» (*yaqdā*) interroge son père, le prêtre, au sujet de l'offrande, et le *kūmrā* répond (*mmalel*, litt.: parle) au sacrifice qu'il s'apprête à sacrifier (IV 89,10-11).

et représente le sacerdoce chrétien¹⁵. Même Adam à qui Jacques fait remonter le sacerdoce n'échappe pas à cette alternance des deux titres de *kahnā* (I 68,2; 70,1; V 4,13) et de *kūmrā* (V 4,12), laquelle alternance est transférée à ses deux fils Caïn et Abel en tant que *kūmrē* (V 5,8; 6,20; 7,5) et *kahnē* (V 5,15; 7,4).

Mais qu'en est-il des titres sacerdotaux donnés à Aaron, l'initiateur de la lignée des prêtres issus de la tribu de Lévi? À première vue, il semble que le titre *kahnā* soit tellement lié à Aaron (*ahrūn kahnā*, ou *kahnā ahrūn*) (cf. IV 795,22; CJ VI 87) qu'il le caractérise intrinsèquement, et semble même former avec Aaron un nom composé. Mieux encore, certains textes font croire qu'Aaron le prêtre forme une catégorie distincte par rapport aux autres prêtres appelés *kūmrē* (II 596,15: «Aaron le *kahnā* et tous les autres *kūmrē*, fils de Lévi»). Mais à chaque règle ses exceptions, et, contre toute attente, on en repère une dans le recours à l'expression «Aaron le *kūmrā*» (I 333,4; CJ V 115), tandis qu'à Lévi lui-même est appliqué le nom *kahnā* (CJ VII 251). Mais il faut bien admettre que ce phénomène d'alternance se rencontre dans l'ensemble de l'œuvre de Jacques, où Aaron se trouve qualifié de *kūmrā* dans plusieurs textes et non exclusivement de *kahnā*¹⁶. Cette oscillation prend l'aspect de contraste lorsque les deux termes se côtoient dans un même stique, tels que «le *kahnā* Aaron se vêt de *kūmrūtā*» (II 553,6), ce à quoi fait pendant une autre formule, où au *kahnā* Aaron est attribuée la *kūmrūtā* (II 879,16). Le langage utilisé pour Aaron s'applique également à son fils Éléazar, qui, bien que souvent qualifié de *kahnā*¹⁷, n'en est pas moins appelé *kūmrā* (IV 752,18), ou dit être revêtu de *kūmrūtā* de la maison de Dieu (I 78,13). Comme ce fut le cas pour son père Aaron, les deux termes peuvent se côtoyer dans un même stique, telle que la formulation «jeune *kahnā* et *kūmrā* glorieux (*zahyā*)» (I 78,3). Mais Jacques peut recourir à un langage plus précis lorsqu'il parle des «*kahnē*, fils d'Aaron» (Lettres 187,31-188,1).

Dans ce qui suit, l'analyse se fera plus brève, étant donné que le même phénomène déjà signalé s'applique aux prêtres contemporains de Jésus, ainsi qu'au Christ en rapport avec Melchisédech. Il n'est plus besoin de répertorier toutes les références au sujet des prêtres contemporains de Jésus pour constater que l'emploi des deux termes *kahnā* et *kūmrā* est attesté¹⁸. Si le nom *kahnā*

15 À cette liste des prêtres, il faut associer Josué, fils de Jehoçadaq, appelé *kahnā* (I 221,8; 243,7), ou grand *kahnā* (I 221,12; 243,5).

16 Sans être exhaustif, l'on peut citer, à titre d'exemples, I 72,12; 77,20; 333,4; 568,6.

17 Cf. I 72,20; 74,20; 76,17; II 200,19; III 246,9.

18 Ils sont plutôt appelés *kahnē*; il n'est pas question d'en donner ici une recension exhaustive; cf., à titre d'exemple, I 448,2; 452,7; 453,17; 491,7; 511,13; II 251,3; 255,9; 257-259; 264,4; 440,20; 495,4; 525,7; 562,6; 615,8; 730,11; 735,17; III 465,8; 476-478; 488,9; 489,18;

est réservé à Syméon (v 463,9) et à Zacharie, le père de Jean Baptiste¹⁹, les deux appellations sont données à Jean Baptiste²⁰, à Caïphe²¹ et servent même à désigner Jérusalem ou Sion comme la mère des prêtres²². Contrairement à Éphrem qui réserve le nom *kūmrā* à Melchisédech, Jacques peut bien l'appeler *kūmrā* et *kahnā*²³. À l'image de son type par excellence, le Christ lui-même reçoit les deux titres, à la fois en tant que *kūmrā* et grand *kūmrē*, mais également comme *kahnā* et grand *kahnē*²⁴. Les titres sont juxtaposés dans des formulations telles que «grand pontife (*rabā d-kūmrē*) et chef des *kahnē*» (II 877,4), ou dans la qualification donnée au Christ de «*kūmrā*, sacrifice, *kahnā* et expiateur» (III 259,10), sans que l'on puisse déterminer exactement ce à quoi renvoient les deux termes sacerdotaux. Plus surprenante apparaît cette inversion opérée dans la terminologie, où Melchisédech, supposé devoir être qualifié de *kūmrā*, est appelé *kahnā*, tandis que le titre *kūmrā* est accordé au seul Christ: «Que Notre Seigneur est *kūmrā* à l'image de Melchisédech, grand *kahnā*» (II 204,12).

Encore un mot sur la terminologie utilisée pour désigner les prêtres de la Nouvelle Alliance. On s'attend à ce que ces prêtres soient appelés *kahnē* pour que soit écartée toute confusion avec la *kūmrūtā* de l'Ancienne Alliance, même si c'est la *kūmrūtā* qui est privilégiée pour désigner le sacerdoce du Christ. En

557,5; 561,9; 726,5; IV 709,7; 759,3,11; 764,17; 783,4; V 511,17; 512-514; 625,15; BedS 805,12; Ril IV 600.602.604; V 618; 620.622. En revanche, ils sont rarement appelés *kūmrē* (III 488,11), *kūmrūtā* (Ril V 622,3-6.12-13.19-20), ou grands *kūmrē* (Ril IV 600,12).

19 Cf. II 146,17; 502,20; BedS 625,12; 642-643.

20 Pour *kahnā*, cf. III 677,9; 684,14; 688,19; 705,7; il l'appelle *kūmrā* (cf. III 705,6) pour le comparer à Melchisédech.

21 Souvent Caïphe est appelé grand prêtre (*rab kahnē* ou *rabā d-kahnē*) (II 436,14; 443,12; 445,20; 452,11; 521,10; 539,13; 540,1), moins fréquemment *kahnā* (II 551,9; 552,12-13.19; 553,2). Parfois il est soutenu que la *kahnūtā* de Lévi le fuit (II 552,14), et plus loin (II 552,18), que sa *kūmrūtā* se déchire avec son vêtement sacerdotal. Avec le côtoiement des deux termes, l'indistinction est à son comble avec la formulation qui suit: «Et le *kahnā*, devenu insensé, fut dépouillé et privé de la *kūmrūtā*» (II 552,19).

22 Jérusalem est appelée «ville des *kūmrē*» (CJ V 43), ou «de la *kūmrūtā*» (II 325,17), la mère des *kūmrē* (IV 572,19), mais aussi «la mère des *kahnē* et la compagne des *kahnē*» où s'exerce «la *kūmrūtā*» (CJ V 56-57).

23 Toujours à titre d'illustration, cf. pour *kūmrā*, cf. I 536,12.16; II 201-205; III 319,17; IV 796,13; V 155-173; 176-177; 179,18; BedS 651,18; 850,20.21; CJ II 25; Ril II 558,9; pour *kahnā*, cf. I 80,6; II 204,12.14; 205,8; III 693,19; V 155,19; 160,12; 168,22; 169,10; 170,9; 172,18.

24 Nos références ne prétendent pas à l'exhaustivité; pour le Christ comme *kūmrā*, cf. II 201,8; 202,11; 203,3; 205,15; 206,8.21; 207,8.12-13.19; 486,18; V 158,18; 159,1; BedS 725,10; Ril V 622,5; comme Seigneur des *kūmrē* (II 552,12); comme grand *kūmrē* (I 177,4; 192,6; II 415,2; 486,12; 586,18; V 158,13; 448,15; 463,10; BedS 828,6; 831,17); comme *kahnā* (cf. II 486,15; 553,19), ou *kahnā hrīnā* (V 155,22) à côté de *kūmrā hrīnā* (V 155,21; cf. II 203,1.5); comme grand *kahnā* (BedS 828,11; 831,19).

fait, bien que ce soit le terme *kahnā* qui soit choisi pour les prêtres chrétiens²⁵, on ne manque pas de souligner la présence du mot *kūmrā* pour évoquer saint Charbel, le prêtre martyr d'Édesse (BedA 169,4-5). Un autre cas mérite d'être signalé, celui de Nestorius auquel un texte fait clairement allusion et où il est soutenu que c'est l'Église qui « renversa son siège (épiscopal) et le dépouilla de la *kūmrūtā* » (III 604,6). C'est dire que même si le mot *kūmrā* est rarement donné aux prêtres chrétiens, il n'est pas totalement absent pour autant.

En revanche, les prêtres païens ne sont désignés que par le terme *kūmrē*, aussi bien chez Jacques que chez Éphrem. Ce sont les *kūmrē* dont la défaite est évoquée par Satan avec l'arrivée du règne du Christ sur terre²⁶. Ils peuvent également désigner les fils de Lévi qui se transformeront en *kūmrē* pour Dagon (II 48,16-17). Autrement, ce sont les *kūmrē* des Philistins (II 69,2), des nations qui offrent des sacrifices à leurs dieux²⁷, ou les *kūmrē* de Baal tués par Élie²⁸.

En passant à Narsaï, la terminologie est beaucoup moins abondante que chez Éphrem et chez Jacques, même si elle ne s'en démarque pas quant au choix des termes et aux différents sens qui leur sont accordés. De façon générale, on peut bien admettre que c'est le terme *kahnā* qui est le plus attesté, tandis que le terme *kūmrā*, à part son application au Christ, n'est pas d'occurrence fréquente. En fait, les prêtres de l'Ancienne Alliance sont le plus souvent appelés *kahnē* (I 307,16; II 140,2-3), qu'il s'agisse d'Abraham (I 65,16), de Samuel (I 41,8; PP II 612,5-6), de Josué (PP I 384,16) et, plus proche des temps de Jésus, de Zacharie, le père de Jean Baptiste (PP I 164,16) et de Jean Baptiste lui-même (I 184,12; McLeod II 278). À la vérité, les prêtres juifs qui ont pris part aux événements de la vie terrestre de Jésus sont eux aussi appelés *kahnē*²⁹. En revanche, lorsque les grands prêtres de l'Ancienne Alliance sont évoqués en rapport avec l'entrée dans le Saint des Saints, ils reçoivent plutôt l'appellation de grands *kūmrē*³⁰, bien qu'ils puissent aussi être appelés grands *kahnē* (PP I 589,24). Cela reflète bien la double dénomination accordée au Christ : désigné par *kūmrā*, ou *rab kūmrē*, il n'en est pas moins appelé *kahnā*³¹. Pour terminer, il est utile de noter que c'est par l'unique terme *kahnē* que sont nommés les prêtres de la Nouvelle Alliance (II 329-339)³².

25 Cf. I 272,11; II 215,17; 217,2; 486,19; 879-883,886; III 888,2; IV 797,1; 798,12.

26 Cf. I 490,6; III 802,10; 803,19.

27 III 356,15; 802,3-4; IV 143,4; 159,14; 162,15.

28 Cf. III 694,15; 822,14; IV 241,9; 257,12. Mais dans IV 257,14, les prêtres de Baal sont appelés *kahnē*.

29 Cf. I 318,8; PP I 390,10.12-13; 392,19; II 309,19; 316,2; 317,10-11; 462,17; Sim IV 150.

30 Cf. PP II 459,17; McLeod II 283.

31 Pour *kūmrā*, cf. PP I 589,20 et *rab kūmrē*, cf. McLeod II 278,291; pour *kahnā*, cf. PP II 140,14.

32 Dans toute cette homélie intitulée « Sur la réprimande des prêtres » (II 328-339), le terme

1.2 Prêtre et lévite

Dans notre projet initial ne figurait pas l'idée d'une comparaison, dans les écrits de nos auteurs, entre le titre de lévite et les autres qui désignent le prêtre; ce n'est que suite à certaines tentatives – notamment celles entamées par Beck – de traduire le terme *kūmrā* par lévite que l'attention fut portée sur le terme *lewayā*, ce qui nécessita qu'une étude lui soit consacrée pour clarifier son rapport aux autres noms sacerdotaux.

Presque la majorité des textes d'Aphraate qui évoquent les lévites se présentent sous la forme de citations que l'auteur ne se donne pas la peine de commenter. Cependant, à part le contexte où se trouve évoquée la généalogie de Jacob (II 84,4-13) et de son fils Lévi, les autres thèmes en rapport avec les lévites concernent le port de l'Arche de l'Alliance, le prélèvement de la dîme et le service de la tente temporelle³³. Bien que les lévites soient nommément désignés pour porter l'Arche (cf. notamment Dt 31,25), ce qu'Aphraate ne manque d'ailleurs pas de rappeler (I 621,20-26), cette fonction est le plus souvent affectée aux prêtres (*kahnē*) (I 620,23-621,2; 624,1-2; 625,3-5), ce qui risque d'introduire soit une synonymie des deux termes, soit une confusion de leurs tâches. Quant au texte qui se rapporte à la rémunération des prêtres et des lévites, il est d'une imprécision telle qu'il est difficile de savoir si les prêtres dont il est question sont ceux de l'Ancienne Alliance qui se distingueraient des lévites, ou ceux de la Nouvelle Alliance auxquels les lévites seraient comparés: « Et aux prêtres, il convient de prendre part à l'autel, et aux lévites de prélever la dîme » (I 457,1-3)³⁴.

kūmrā est totalement absent. Quant au terme *kūmrā* conféré aux prêtres, on ne le rencontre que dans l'homélie dédiée à la victoire de la croix, où sont rapportées les divisions entre les pontifes chrétiens et païens, entre « *kūmrē* et autres *kūmrē* » qui sont au service des dieux (II 118,11-12). Connolly, *Liturgical Homilies*, p. 30, n. 2, se prononce sur l'emploi des termes *kahnā* et *kūmrā* dans le N.T. sans comparer avec les textes de Narsai: *kūmrā*, dit-il, désigne ordinairement les prêtres païens (Ac 14,13), et dans l'Épître aux Hébreux, le terme *kahnā* est totalement absent, tandis que le prêtre et le grand prêtre sont désignés par *kūmrā* et *rab kūmrē*.

33 Sur le port de l'Arche, cf. les citations dans le corps du texte; sur le prélèvement de la dîme en faveur des lévites, cf. I 148,4-5.10-11; 457,8-9; sur le service de la tente, cf. I 621,5-9.

34 Quelle que soit l'interprétation pour laquelle on penche, il reste malencontreux que M.-J. Pierre attribue à une seule catégorie, les lévites, les deux fonctions de servir l'autel et de prélever la dîme lorsqu'elle commente le texte d'Aphraate ci-dessus cité: « Les lévites ont part à l'autel et prélèvent les dîmes » (p. 504, n. 18). Et pourtant, dans *Membres de l'Ordre*, p. 15-16, commentant le même texte, elle distingue la fonction du prêtre qui est de s'occuper de l'autel de celle du lévite qui s'occupe des questions d'économet.

Comme nous le disions, ce qui attira l'attention sur les lévites, c'est la gêne ressentie par Beck de devoir traduire deux termes qui signifient « prêtre » et son choix de traduire l'un d'eux par « lévite ». Bien qu'il eût été possible de traduire le terme *kūmrā* par « pontife », l'éditeur opte pour le terme lévites dans sa traduction de Az 2,2: « Le véritable Agneau se rend compte que les prêtres et les lévites (*kūmrē*) se sont souillés », et pour CNis 39,20 (« Leviten und Priestern »: *kahnē w-kūmrē*), ce qui laisse croire que le terme « lévites » traduit ici celui de *kahnē*, et non pas *kūmrē*, comme pour Az 2,2³⁵.

À part la traduction de *kūmrā* par lévite, le terme lévite lui-même est peu attesté chez Éphrem. Il peut bien signifier la descendance lévitique de certains personnages, sans qu'il y ait précision si ces derniers sont également des prêtres ou grands prêtres. C'est le cas de Zacharie, le père de Jean Baptiste, qui doute du message de l'ange (HdF 21,3), ou de Jean Baptiste, lévite, représentant cette lampe envoyée devant le Soleil qu'est le Christ pour lui administrer le baptême (Virg 32,5). On retrouve le même terme de « lévite » mis en rapport avec le baptême chrétien: « La couronne des lévites l'entoure, le grand prêtre est fait son serviteur » (Virg 7,8). S'agit-il de prêtres chrétiens qui entourent l'évêque quand il administre le baptême à l'occasion des grandes fêtes, comme à Pâques, ou renvoie-t-il aux lévites de l'Ancienne Alliance qui, par les différentes ablutions, préfigurent les prêtres chrétiens? Dans la première hypothèse, l'emploi du terme *lewayē* n'est pas usuel chez Éphrem, tandis que, dans la seconde hypothèse, le fait de faire entourer le baptême chrétien par des lévites de l'Ancienne Alliance semble tout autant étranger à la pensée de notre docteur³⁶.

Comparé à l'ambivalence du texte que nous venons de commenter, un autre texte d'Éphrem, d'authenticité assurée, met face à face lévite et prêtre chrétien (*kahnā*). En effet, tandis que le lévite fait acception de personnes en refusant de sauver l'homme paralytique, malade depuis 38 ans et incapable de se mouvoir pour se jeter dans l'eau de Siloé (cf. Jn 5,1-9), le prêtre chrétien est présenté comme toujours disponible pour secourir ceux qui ont besoin d'aide (Epiph 11,6)³⁷. Si, dans certains textes précédents, il est difficile de déter-

35 Il nous est toutefois permis de croire qu'il y a eu inversion des deux termes dans la version, et que Beck a voulu traduire *kūmrē* par Leviten; preuve en est la remarque qu'il fait, d'après laquelle le terme Leviten signifie Priester (cf. CNis, version, t. II, p. 21, n. 48). Dans la traduction de NatSog 5,27, Beck traduit les deux termes *kūmrē* et *kahnē* par le seul terme de « Priester ».

36 Dans *Dōrea und charis*, p. 96, Beck semble convaincu que les lévites sont les diacres entourant l'évêque et qui sont désignés par un terme hébreu, tout comme le titre *rab kahnē* (grand prêtre) également, titre hébreu qui désigne l'évêque.

37 Beck émet un jugement positif quant à l'authenticité de l'hymne 11 des *Hymnes de*

miner si les lévites en question sont ceux de l'Ancienne Alliance, il y a des textes où prêtres et lévites appartiennent au régime ancien et se trouvent mentionnés côte à côte. Dans ce contexte, la distinction entre prêtre et lévite, dans la perspective de l'évolution qu'ont connue les écrits vétérotestamentaires, s'avère une affaire délicate. Encore que, en certains endroits, Éphrem ne fait que répéter des textes scripturaires qu'il ne commente pas, comme lorsqu'il rapporte que «prêtre et lévite» ont refusé de secourir l'homme blessé qui descendait de Jérusalem à Jéricho (Lc 10,31sv) (Eccl 33,3). En revanche, on se croirait en présence de deux catégories bien distinctes lorsque, voulant prouver que l'amour l'emporte finalement sur la haine, Jésus est présenté comme tolérant la mollesse des «scribes et des prêtres [...] et aussi des lévites» (Eccl 9,19)³⁸.

À part ces quelques textes qui informent peu sur le statut des lévites, d'autres sont susceptibles de mieux en éclairer certains aspects. À commencer par la tradition qui se rapporte au sort malheureux que subissent Siméon et Lévi pour leur vengeance perpétrée contre Sichem dans le but de laver l'honneur de leur sœur Dina (Gn 49,5-7) (CGEx 111,28-112,1sv). Ce qui prouve que l'auteur n'a pas seulement connu la ligne sacerdotale de Lévi, telle que revêtue de toute sa grandeur, mais qu'il est bien au courant du destin subi par cette tribu profane qui a connu dispersion et disparition. Il faut cependant reconnaître que cette tradition, présente dans la littérature exégétique, n'a eu aucun écho dans les hymnes d'Éphrem. Un autre aspect que révèle un texte d'Éphrem concerne l'étymologie de mot «lévite», au sujet de laquelle un rapprochement est proposé entre le terme hébreu et le verbe syriaque (*hwē*), qui signifie «accompagner»³⁹.

l'Épiphanie, en exceptant la dernière strophe. S'agissant de la strophe qui nous concerne, il appuie son argument en faveur de son authenticité sur la mention de Siloé à la place de Bethesda, en se référant à la Peš et à la vs de Jn 5,2, mais aussi au CDiat XIII,1. Dans ses dernières publications, Beck a mis en question l'authenticité du CDiat.

38 Même si «scribes et prêtres» sont jugés par Beck comme *lectio incerta* dans les manuscrits B et E.

39 Voici le texte qui renvoie à une visite faite par Jésus à Sichem :

Dans ton pays, il est aussi venu pour accomplir
le symbole (*razā*) caché en Éléazar,
le prêtre qui a traversé (le Jourdain) avec Josué
et l'accompagnait (*hwē wā*) symboliquement,
symbole des apôtres qui accompagnaient (*hwēn waw*) Jésus,
et, comme les lévites (*lewawē*), ont exercé le sacerdoce (*kahen*) dans le monde.
Bénie sois-tu, ô glorieuse (Sichem), car par tes symboles resplendent
et brillent la vérité (Virg 18,8).

Presque absent dans les écrits de Narsaï⁴⁰, le terme lévite est fréquemment utilisé dans l'œuvre de Jacques. Ce qui nous intéresse ici est moins le fait de répertorier tous les textes où les lévites sont évoqués que de braquer l'attention sur les textes qui contribuent à éclairer leur identité⁴¹. Comme Éphrem, Jacques attribue la qualité de lévite à certains dignitaires de l'Ancienne Alliance, tels que Moïse (I 11,14) et Jean Baptiste (II 145,14). À ces deux hommes, il ajoute Zacharie et Élisabeth, les parents de Jean Baptiste (II 145,16; cf. BedS 648,20-649,3), dont l'origine lévitique suscite des commentaires chez Éphrem qui cherche à comprendre comment l'évangéliste Luc (Lc 1,36) établit une parenté entre Élisabeth, lévite, et la Vierge Marie qui est de descendance davidique (BedS 642-643)⁴². Non loin de l'approche d'Éphrem, Jacques a également tendance à confondre les prêtres et les lévites qui sont de la souche de Lévi. Cette assimilation se trouve corroborée par le fait que, dit-il, il revient à la « tribu de Lévi d'établir les prêtres » (BedS 642,14), ce qui est encore constaté pour le choix de Jean Baptiste par le Verbe comme voix pour aplanir son chemin, conformément à la règle suivant laquelle « la tribu des lévites fournit des pontifes saints (*kūmrāy qūdšā*) » (II 145,13,14).

Comme conséquence logique de cette origine commune, prêtres et lévites sont susceptibles d'être désignés de manière presque interchangeable. À certains égards, le choix d'un terme au lieu d'un autre peut bien se justifier; il en est ainsi de l'expression « Lévi et ses fils pontifes (*kūmrē*) » (V 413,13) qui a subi l'outrage du roi Ozias, où le contexte laisse entendre que le prêtre offensé est de descendance lévitique. Il en est de même de cette assimilation des « fils de Lévi et de leurs sacrifices » avec Aaron et les sacrifices, pour dire que les sacrifices des uns et des autres sont tombés en désuétude avec l'accomplissement de l'offrande de soi du Christ (II 208,14-15). Ailleurs, on rencontre ce lien entre « sacrifices » et « lévites » (IV 796,4-5), ou entre lévites et l'éphod censé servir de vêtement pour le prêtre (IV 795,16). Sans pouvoir encore préjuger si le terme

40 Sauf erreur de notre part, nous avons rencontré seulement le nom Lévi, mais pas le terme lévite, Frish v 162: « L'élection des prêtres (faite) dans la maison de Lévi ».

41 Faisons remarquer toutefois que, à la suite d'Éphrem, Jacques utilise le terme, en tant que verbe ou substantif, dans son sens originel d'accompagner. Il suffit d'évoquer ici le souhait exprimé par l'apôtre Thomas devant la mission difficile qui lui incombe d'évangéliser l'Inde: que le Seigneur l'accompagne (*etlawā lī* = accompagne-moi) (III 749,17), qu'il soit son « accompagnateur » (*lewyā*) (III 755,4). Jésus lui promet qu'il sera avec lui et que les assemblées célestes l'accompagneront (*lawēn laḥ*) (III 746,11). Ou encore qu'Elisée accompagne Élie, son « père spirituel » lors de son élévation au ciel (IV 254,7).

42 La réponse consiste à considérer la parenté qui lie les deux femmes, en la considérant du point de vue de la nature humaine, par opposition à l'ange qui est l'interlocuteur de la Vierge et qui est de nature spirituelle (BedS 643,15-645,10).

« officier » (*kahen*) revient exclusivement aux prêtres, le fait de faire succéder à l'« ordre des prêtres » (*taksā d-kahnē*) la fonction d'officier qui revient aux lévites (III 836,5-6) laisse supposer que prêtres et lévites sont enrôlés dans la même catégorie.

Mais, réfléchissant sur le type du sacerdoce christique qui ne s'aligne pas sur celui des prêtres anciens puisqu'il est plutôt préfiguré par le sacerdoce de Melchisédech (II 201,2sv), le constat que le Christ « n'a pas non plus offert des taureaux et des brebis comme les lévites » (II 201,16) accorde au mot « lévite » un sens qui le rapprocherait plus des prêtres qui président à l'offrande des sacrifices que des lévites assignés plutôt aux travaux préparatifs de l'offrande. Cette inversion des rôles atteint son paroxysme avec l'attribution du sacerdoce (*kahnūtā*) à Lévi, tandis que le « pontificat » (*kūmrūtā*) est réservé à Aaron. En fait, bien que les « fils d'Aaron » soient qualifiés de « jeunes prêtres (*kahnē*) » (III 836,19; cf. aussi Lettres 187,30-188,1), Aaron lui-même est appelé « *kūmrā* » (CJ V 115). En revanche, même si au sacerdoce de Lévi est lié le terme *kūmrūtā* (pontificat)⁴³, il arrive que l'expression « Lévi le prêtre » l'emporte dans un contexte où est évoquée l'offrande des sacrifices faite par les prêtres de l'Ancienne Alliance (CJ VII 251)⁴⁴. La prêtrise (*kahnūtā*) est aussi liée à Lévi en la personne de Caïphe (II 552,14-15) qui s'en trouve dépouillé afin de permettre son transfert à Simon Pierre (II 553,10).

Malgré cet apparent amalgame entre prêtres et lévites qui pourrait s'expliquer par l'imprécision du langage des textes scripturaires eux-mêmes, une certaine distinction n'en est pas moins visible, ce qui porterait à croire qu'il s'agit de deux catégories bien distinctes. Il suffit de les trouver mentionnés côte à côte pour en conclure qu'ils ne peuvent former une seule entité, même s'il est difficile de saisir ce qui, dans l'esprit de Jacques, définit l'identité de chaque groupe. Dans cette perspective, on relève le fait que « ni prêtre ni lévite » n'accompagne Moïse sur la montagne (BedS 829,4)⁴⁵, que « lévites et prêtres » envoient demander à Jean Baptiste s'il était le Messie (Ril II 560,13-

43 Cf. III 690,3; V 158,21; BedS 717,13.

44 Voici le texte :

Ô Lévi, prêtre, dépose ton couteau (loin) des sacrifices,
car le grand prêtre s'est offert lui-même à la place.

Notre traduction se démarque de celle d'Albert, qui traduit la première partie du stique par « le prêtre Lévi a déposé son couteau sur les victimes ». Dans cette apostrophe, Lévi apparaît moins comme un individu que comme une personnalité corporative qui est à l'origine du sacerdoce et inclut tous ses degrés.

45 Bien que, dans Ex 19,22,24, seuls les prêtres soient mentionnés, comme d'ailleurs chez Éphrem, Parad 2,12.

15)⁴⁶, et, dans le sillage de la réflexion de Jacques sur l'entrée de Jésus dans le temple où le commerce battait son plein, les trois catégories sacerdotales sont rappelées: «Ni de grand prêtre dans son 'ordre' (*b-ṭakseḥ*), ni des prêtres dans leurs rangs (*dargayhūn*), ni des lévites dans leur ministère (*tešmeštūn*)» (Ril IV 600,12-13)⁴⁷. De ce dernier texte, il appert qu'une certaine hiérarchie est admise entre les trois ministères et que ce n'est pas sans raison que les lévites occupent la dernière place de la liste. D'autres textes viennent corroborer cette hypothèse, d'après laquelle les lévites sont relégués à un rang inférieur par rapport aux prêtres. C'est ainsi qu'évoquant les privilèges que le Père accorda à l'Assemblée (*knūštā*) de l'Ancienne Alliance, il est fait référence aux prophètes, aux «prêtres, expiateurs des dettes», aux «lévites» qui les accompagnent «comme des messagers (*deqansē*)» (I 10,5-7)⁴⁸. De ce texte, on peut rapprocher un autre, où les lévites sont, là aussi, mentionnés à la fin de la liste qui comprend en plus les rois. Ainsi est-il dit que le Père prépare l'Église comme épouse pour son Fils en la dotant de prophètes, de rois, de «prêtres qui l'honorent par leurs vêtements et leurs éphods» et de «lévites par leurs trompettes et leur encens» (IV 802,11-14). Ceci dit, la recherche sur l'identité des prêtres et des lévites ne sera pas poussée plus loin, étant donné que de nouvelles lumières seront mises à jour quand le thème du sacerdoce vétéro-testamentaire sera abordé.

1.3 Prêtre et/ou évêque

Le titre ainsi formulé, «prêtre et/ou évêque», peut surprendre si l'on admet comme principe de base l'existence d'une différence essentielle entre prêtre et évêque. Mais cette différence peut ne pas être suffisamment mise en valeur, au point d'en constituer un dogme bien défini et, pour cette raison, une étude

46 Ici le texte de Jacques est fidèle à Jn 1,19, qui mentionne «des prêtres et des lévites».

47 Rilliet fait de son mieux pour donner un sens aux termes qui semblent renvoyer aux fonctions de chacun de ces ministres, en traduisant *ṭaksā* par «office», *dargē* par «fonctions» et *tešmeštā* par «service». Il se peut que ces termes renvoient moins à des fonctions qu'à la dignité qui affecte chacun des degrés sacerdotaux, notamment les deux premiers, le grand prêtre et le prêtre.

48 En fait, le texte continue en citant aussi des «ministres» (*mšamšanē*) qui accompagnent (*nlawūneh*; litt.: qui t'accompagne) l'assemblée juive. Sont-ils différents des lévites? Sur-tout que, comme nous l'avons vu chez Éphrem, l'origine du terme lévite peut s'expliquer par le verbe «accompagner» (*lawē*) que nous retrouvons ici, mais dit des *mšamšanē* (ministres) et non directement des *lewayē* (lévites).

de la terminologie s'impose pour décrypter les titres qui sont le mieux adaptés à désigner l'évêque. Pour ce faire, une première étape de cette étude consiste à rechercher les titres donnés à l'évêque, pour passer ensuite à ceux qui lui sont communs avec le prêtre, ce qui amènera à reprendre, mais à nouveaux frais, le thème de la différence dans l'unité.

Dans la quête des noms qui désignent l'évêque, nous nous abstenons de collecter les titres à portée symbolique⁴⁹ pour nous centrer sur ceux qui lui servent de noms propres. Il est normal de constater que, dans une pensée ayant peu de contact avec la culture hellénique comme celle d'Aphraate, le titre « évêque » (*efisqūfā*) ne se rencontre que deux fois en une seule et même page (I 573,4-7-8)⁵⁰ et cela dans l'Exposé dont l'authenticité a été mise en question par nombre de savants⁵¹. À part cet hapax, le terme syriaque qui cerne au mieux la personnalité de l'évêque est celui de « chef », ou « tête » (*rīšā*). Comme Aaron est présenté comme « chef » des prêtres (I 336,12-13)⁵² et Moïse comme « grand chef de tout le peuple » (I 693,21-24; cf. aussi I 788,17-18), les évêques sont appelés « chefs du peuple de Dieu » (I 644,12), parmi lesquels Aphraate s'en prend à ceux qui ont usurpé le pouvoir et l'exercent avec iniquité (cf. I 577,1sv). Investis d'une autorité spirituelle, ils sont désignés comme « ceux qui ont pouvoir (*šalīṭaw*) sur mon peuple » (I 640,17), ou « les tenants de la Loi et du pouvoir sur notre peuple » (I 633,7-8). Le langage codé – ainsi qualifié à juste titre par M.-J. Pierre –⁵³ les vise également, quand l'un d'eux est désigné comme « un frère qui a ceint le diadème » (I 588,14-15)⁵⁴. Ce pouvoir se traduit en premier lieu par le fait de « détenir les clés » (I 612,23), expression qui se trouve dans la lettre synodale consacrée essentiellement aux tâches des chefs de l'Église de Séleucie-Ctésiphon. Mais il est également représenté par

49 Nous entendons par « titres symboliques » ceux qui désignent l'évêque par des images bibliques, telles que « pasteur », « médecin », « intendant » (*rab baytā*), ou les images appartenant à la tradition ecclésiale, telles que « père », « docteur » (*malfanā*), « sentinelle » (*dūqā*), etc.

50 Pour Aphraate, le terme évêque, transcrit du grec, est vocalisé *efisqūfā* par Parisot, tandis que Bedjan le vocalise *afesqūfā* pour Jacques et Narsai.

51 Cf. la discussion consacrée à cet Exposé par M.-J. Pierre, *Introduction*, p. 48-53. Non que l'emploi de ce titre remette en question l'authenticité de cet Exposé, mais il n'est pas moins intrigant de le trouver ici, associé à deux termes peu attestés, eux aussi, dans l'œuvre d'Aphraate, qui sont *qašīšē* pour les prêtres et *mšamšanē* pour les diacres.

52 Comme nous l'avons déjà noté, Aaron est aussi qualifié de grand (*rabā*) et appelé grand prêtre (I 257,6; II 16,3), ou grand pontife (*rab kūmrē*) (I 645,21-22).

53 Cf. son *Introduction*, p. 86, n. 39; voir également p. 49.

54 Selon M.-J. Pierre, *Introduction*, p. 50-51, il s'agit de Syméon bar Sabbaé, le successeur de Papa sur le siège de Séleucie-Ctésiphon.

cette fonction réservée à l'évêque et qui est l'imposition des mains [I 633,10-11: « En effet, même la sainte imposition des mains que reçoivent certains de nous (*menan*) »⁵⁵].

Mais arrive-t-il à Aphraate de désigner les évêques par le simple titre de prêtres, comme c'est le cas chez Éphrem ? À en juger par l'ensemble de l'œuvre d'Aphraate, le nom « prêtre » est rarement utilisé pour désigner les prêtres de la Nouvelle Alliance⁵⁶. Dans l'Exposé intitulé « Sur les pasteurs », le terme *kahnā* ne revient que 2 fois, une fois en paraphrasant 1 Co 9,13 (I 457,1-2: « Il faut que les prêtres aient part à l'autel »), et la deuxième fois en en déduisant le devoir qui incombe au prêtre (I 457,6-8: « Les prêtres qui ont part à l'autel, qu'ils servent l'autel avec ferveur »)⁵⁷. Encore convient-il de s'assurer que le terme *kahnā* vise bien l'ensemble des rangs sacerdotaux, du moins les deux statuts de l'évêque et du prêtre, et non simplement le prêtre distingué de l'évêque. Quelques indices semblent corroborer la thèse d'une dénomination commune aux deux. C'est bien le cas lorsque, comparant l'installation du « chef (*rīšā*) du peuple de Dieu » à « Jéhu qui fut oint dans la chambre » (cf. 2 R 9,2) (I 644,12-13), Aphraate évoque l'élection du prêtre (*kahnā*) qui, comme Jéhu qui a dévasté et exterminé la maison d'Ahab, vient persécuter et excommunier ses frères (I 645,1-6). Passer du « chef » sur le peuple, qui désigne l'évêque, au « prêtre » à qui la responsabilité d'un évêque est assignée, semble significatif à cet égard. Le contexte étant vétérotestamentaire, même si le sens peut finalement être étendu aux réalités de la Nouvelle Alliance, la mention des prêtres (*kahnē*), à côté des « chrétiens »

55 Il est difficile de trancher si *menan* signifie « a nobis », en l'attribuant à *mqablān* (reçoivent), comme le suggère Parisot, ou si son sens est « d'entre nous », en le rattachant à *našā* (certains), comme le suggère M.-J. Pierre. Aucune traduction ne s'impose de façon apodictique. Mais dans le premier cas, le sens « de nous » contribuerait à dissiper tout soupçon sur la dignité épiscopale d'Aphraate, présenté ici comme évêque habilité à administrer l'ordination sacerdotale. Ce reste de soupçon, on le retrouve chez M.-J. Pierre qui, bien qu'elle tende à admettre le statut épiscopal de l'auteur, continue à l'affirmer avec précaution: « Le Sage, que l'on dit évêque – et il semble bien (c'est nous qui soulignons) qu'il le fût si l'on en croit l'Exposé 14 » (*Introduction*, p. 40). Brock, *Spirituality*, p. 18, considère comme une erreur de voir en Aphraate un évêque du monastère de Mar Mattai. Dans *Brief Outline*, p. 19, il explique cette erreur par une confusion entre l'évêque Jacques de Nisibe et Aphraate qui portait le même nom.

56 Et cela, contrairement à la fréquente occurrence du terme dans l'Ancienne Alliance. Signifiant le prêtre chrétien, le terme n'est attesté qu'une dizaine de fois, sept en tout, sauf erreur de notre part.

57 En choisissant de traduire *madbhā* (= autel) par sacrifice, Parisot a-t-il confondu *madbhā* avec *debhā*, ou a-t-il préféré, malgré le texte scripturaire dont Aphraate s'inspire, de rendre plutôt le sens qui serait l'acte de prendre part au sacrifice ?

(*mšīhayē*)⁵⁸, des rois et des prophètes, pousse à croire que les « prêtres » sont pris comme une totalité, comme un nom générique incluant l'évêque.

Ces indications ne constituent guère une preuve, comme chez Éphrem, d'une terminologie interchangeable entre prêtre et évêque. Encore qu'une identification absolue des deux dignitaires est loin de s'imposer. De plus, des signes de distinction se dégagent de temps en temps et le signe le plus pertinent est la juxtaposition des prêtres, au pluriel, et du « chef » (*rīšā*), au singulier, pour désigner dans une situation de persécution ce que nous comprenons aujourd'hui par prêtres et évêque respectivement: « Tes prêtres sont exterminés et notre chef vit en cachette » (II 112,4-5). En revanche, nous ne pouvons pas tirer de résultats conclusifs à partir des citations bibliques où se succèdent prêtres (« Les prêtres n'ont pas dit: où est le Seigneur »: I 640,13-14) et « ceux qui ont le pouvoir sur mon peuple » (I 640,17), ces derniers renvoyant aux évêques du fait que le contexte de l'Exposé 14 est une critique adressée aux dignitaires épiscopaux. Bien entendu, cette terminologie ne permet ni de discourir sur l'identité de l'évêque ni de déterminer la spécificité de son statut sacerdotal eu égard au prêtre.

Contrairement à Aphraate, Éphrem ne recourt jamais à l'équivalent syriaque du terme grec *episcopos*⁵⁹. Chez lui, la dignité épiscopale est traduite le plus souvent par le mot « chef » (*rīšā*), tout à fait comme chez Aphraate. Là où ce dernier rend compte de la trilogie « évêques (*efisqūfā*), prêtre (*qašīšā*) et diacre (*mšamšanā*) », Éphrem la remplace par « chefs » (*rīšē*), prêtres et diacres (ici *šamašē*) (CH 22,21)⁶⁰. Ailleurs, le mot « chef » est remplacé par l'expression

58 Pour l'analyse de cette référence, en dialogue avec les deux traductions de Parisot et de M.-J. Pierre, cf. notre *Introduction à l'Esprit Saint*, p. 53 et n. 50. La traduction proposée par Brock, *Priesthood*, p. 16: « Christians are perfected as priests, kings and prophets », semble s'aligner sur la traduction de M.-J. Pierre qui englobe parmi les « oints » les prêtres, les rois et les prophètes. À la suite de Parisot qui traduit par « christiani et sacerdotes », de Vries, *Nestorianern*, p. 17, adopte la même traduction: « die Priester, die Könige ». On trouve la même traduction par Murray, *Symbols of Church*, p. 115: « Christians, priests ».

59 Beck, *Dōrea und charis*, p. 96, dit avoir repéré le terme grec une seule fois dans le titre qui introduit l'ensemble des *mīmrē* de CNis 17-21. Mais le titre peut très bien être l'invention d'un scribe et, à cet effet, n'offre aucune preuve qu'il remonte à Éphrem lui-même.

60 Dans ce texte, Éphrem accuse les hérétiques d'avoir dérobé cette trilogie à la grande Église, avec d'autres vérités relatives à la prédication et aux sacrements. En principe, la trilogie dans l'Ancienne Alliance est présentée comme « rois, prêtres et prophètes » (Nat 1,1; CGEx 71,17), où est ajouté le terme « sauveurs » (*farūqē*) (Virg 37,1), avec la possibilité d'intervertir la place de l'un ou l'autre mot, comme lorsqu'on commence par les prophètes et on termine par les rois (cf. Virg 9,9) ou par les prêtres (Virg 28,3), ou en commençant par les prêtres et en terminant par les rois (Nat 24,2), ou encore par les prophètes pour clôturer par les prêtres (Az 15,10-13). Il arrive qu'Éphrem privilégie le recours aux sub-

«grand pasteur», et les deux termes pour désigner les prêtres et les diacres sont maintenus tels quels (Resur 2,9). À côté du terme *rīšā*, Éphrem utilise le terme *rīšanā*, de même sens, mais surtout le substantif *rīšanūtā* qui, chez lui, désigne plus spécifiquement le ministère épiscopal. En fait, le mot *rīšā* peut toujours évoquer sous la plume d'Éphrem son sens originel de «tête» par rapport aux membres du corps⁶¹. Mais il peut bien se détacher de son sens premier pour acquérir la signification de «chef»: c'est le «chef» vénérable (*zahyā*) s'opposant au «maître laxiste» (*rabā rafyā*), qualification donnée à l'évêque arien (SdF 6,193-200)⁶². Comme *rīšā*, le terme *rīšanā* qui en est dérivé n'est pas non plus réservé à désigner le chef sacerdotal⁶³, même si, appliqué aux ministres ecclésiaux, il vise la dignité épiscopale. Employé au pluriel, le terme peut désigner les évêques ariens [SdF 6,189-190: «Le Très-Haut ne laisse pas impuni (*mahmē wā*, litt.: néglige) la perversion (*fūtalā*) des chefs (*rīšanē*)»], comme il peut désigner les évêques de la grande Église; ainsi trouve-t-on commentée par Éphrem la parole adressée par le Seigneur sur le chemin de Damas: «Notre Seigneur parla d'en haut avec modestie, afin que les chefs (*rīšanē*) de son Église parlent avec modestie» (SdDN 23,17-18). De la même façon, il convient de relever le sens de dignitaire subordonné à l'évêque, appelé aussi *rīšanā*, dans un contexte où Éphrem s'adresse à l'évêque Abraham pour lui suggérer les critères qui devraient présider à l'élection des prêtres et des évêques auxiliaires: «Garde les prêtres dans la pureté et les *rīšanē* dans la modestie» (CNis 19,3)⁶⁴.

stantifs royauté, pontificat et prophétie (Virg 19,9; Crucif 4,11). Parfois le terme *rīšā* semble désigner le pouvoir civil, en l'occurrence le roi, lorsqu'il est associé à «prophète et prêtre» (cf. Virg 17,5), ce qui signifie qu'il n'est pas réservé exclusivement à la dignité épiscopale.

- 61 Faisant allusion aux divisions entre évêques et peuple chrétien à cause de l'arianisme, Éphrem écrit:

Des scissions (existent) dans le corps uni,
car sont divisés la tête et les membres (SdF 6,207-208).

Ou:

Le dernier *'allanā* (= berger) s'est élevé
et il fut (établi) tête pour ses «membres» (*hadamaw*) (CNis 18,3).

Ou encore, à l'adresse de l'évêque Abraham de Nisibe appelé «chef-tête» en lien avec la couronne placée sur la tête:

Que tu sois le grand chef-tête (*rīšā rabā*),
et que nous soyons les pierres précieuses de ta couronne (CNis 19,12).

- 62 Nous continuons à donner le nom générique d'«arianisme» à la secte et à appeler «Ariens» ses membres, même si la recherche sur son identité montre qu'il s'agit plutôt d'un mouvement néo-arien qui s'est propagé dans le milieu syriaque sous l'empereur Valens (364-378); cf. Griffith, *Church of Syria*, p. 104-105 et n. 28.

- 63 Pour *rīšanā* désignant le chef civil, cf. CH 8,12; SdF 6,475-476; Nat 25,12; Resur 2,9.

- 64 Cela correspond au terme *'allanā*, auquel nous reviendrons plus loin.

Quant au terme *rīṣanūtā* qui, selon Beck, signifie la « dignité épiscopale », il se trouve appliqué non seulement aux évêques de la grande Église (CNis 19,9), mais aussi aux évêques ariens accusés d'avidité pour le pouvoir épiscopal et de lutte pour son acquisition (HdF 68,2; 87,6; CH 24,2)⁶⁵.

Parmi les termes qui désignent de façon éminente la dignité épiscopale, celui de « *rabā* » occupe une place de choix, au point de faire concurrence avec le nom *rīṣā*. Mais comme son sens rejoint presque point par point celui de *rīṣā*, il n'est pas besoin de lui consacrer une analyse fouillée. On a eu l'occasion de souligner que l'évêque arien est ce « *rabā* laxiste » qui fait pendant au « chef-*rīṣā* vénérable » (SdF 6,193-200). Parmi les quatre évêques évoqués par Éphrem dans CNis, le quatrième, tout autant que les trois qui l'ont précédé, est haussé au rang de « maître » (*rabā*). Ainsi tous les évêques de Nisibe reçoivent-ils l'appellation de « maîtres » (*rabanē*) (CNis 14,17.26), mais les évêques ariens ne le reçoivent pas moins pour autant (SdF 6,171; cf. aussi HdF 68,3). Cependant, les deux mots *rabā* et *rabanē*, sous forme de noms, ne sont jamais utilisés par Éphrem à l'état construit avec *kahnā* (prêtre), dans la forme de *rab kahnē* (= le grand prêtre), probablement de peur que le dignitaire épiscopal chrétien ne soit confondu avec le grand prêtre de l'Ancienne Alliance⁶⁶.

Venons-en à présent à la désignation de l'évêque par le simple nom de prêtre (*kahnā*), ce que nous trouvons suffisamment attesté dans les CNis, mais aussi, même si d'emploi moins fréquent, dans d'autres écrits éphrémiens⁶⁷. Déjà pour le grand prêtre de l'Ancienne Alliance à qui est réservée exclusivement l'entrée dans le Saint des Saints, Éphrem n'hésite pas à le nommer

65 Sauf erreur de notre part, nous n'avons pas rencontré le terme *rīṣanūtā* appliqué par Éphrem au pouvoir civil.

66 En revanche, l'emploi de *rabā* comme adjectif à l'état construit peut se trouver avec *kūmrā*, tel que *rab kūmrē*, pour être appliqué au Christ (Nat 9,15; 16,13; Az 2,2-3; Eccl 42,1; etc.). Parfois, Aphraate et Éphrem se distinguent quant à la désignation de certains dignitaires sacerdotaux de l'Ancienne Alliance : Uzza est considéré comme prêtre par Aphraate (1 620,23-24), tandis qu'il est désigné comme grand prêtre par Éphrem (HdF 8,10). Cela, sans compter le nombre de fois où le même personnage, tel que Zacharie, le père de Jean Baptiste, est appelé à la fois et dans une même strophe *kahnā* et *rab kūmrē* (HdF 9,8) (cf. *supra*, p. 11). Quant au terme *kahnā*, il n'est jamais formé avec *rabā* (*rab kahnē*) pour désigner le Fils, mais celui-ci peut être appelé *kahnā* (Az 2,2), ou « Seigneur des prêtres » (*marē kahnē*) (HdF 8,8) (cf. *supra*, p. 11), ou encore « Seigneur du pontificat (*kūmrūtā*) » (Nat 1,25).

67 Tout comme Beck, nous n'avons pas l'intention de répertorier tous les textes éphrémiens où le prêtre désigne l'évêque. Dans *Dōrea und charis*, p. 96, n. 33, Beck commente CNis 21,5 en voyant dans le qualificatif de « frère des prêtres » donné à l'évêque une insistance sur l'égalité dans la dignité sacerdotale. Dans la même monographie, p. 145, Beck répète que le prêtre désigne l'évêque dans CNis 18,12, thèse qu'il défend à la p. 104, puisqu'il la voit également attestée dans les *Hymnes de l'Épiphanie* (Epiph 7,26.27).

prêtre (HdF 8,7; cf. CGEx 152,14), phénomène que l'on trouve également attesté chez Aphraate qui donne le nom *kahnā* au grand prêtre Aaron (II 48,1-2). On se demanderait si le fait de qualifier de prêtres les quatre évêques de Nisibe n'a pas quelque chose de dénigrant, surtout si l'on tient compte de la manière dont Éphrem s'adresse à eux, en leur prodiguant des conseils. À bien regarder les textes, on constate que, tout au contraire, les évêques reçoivent de lui beaucoup d'éloges, notamment en raison de leurs sacrifices pour leurs troupeaux. Ils sont présentés comme «glorieux» (*naṣīḥē*) (CNis 13,1; 17,11; 19,15-16; etc.), ou «continents» (*nakfā* au singulier, dit ici de l'évêque Vologèse: CNis 15,8.9.12, ou de l'évêque Abraham: CNis 21,4)⁶⁸. Comparés aux rois qui sont qualifiés d'«éclairs» (*zaliqē*), les «prêtres (-évêques)» sont appelés à devenir des «étoiles» (*nahīrē*) (CNis 21,21). Éphrem les défend, au point qu'il est lui-même persécuté à cause du soutien qu'il leur offre; c'est ainsi que, s'adressant à Dieu, Éphrem décrit ce qu'il endure en raison de son soutien à l'évêque Barsès: «Parce qu'ils ont rejeté ton 'prêtre', c'est moi, à cause de lui (*beh*, litt.: par lui), que mes fils m'ont haï» (CNis 29,5). Un langage d'affection est même utilisé pour désigner l'évêque Vologèse comme «notre troisième prêtre» (CNis 14,6), le «notre» dévoilant une familiarité, une affection à son égard.

Sans avoir à entrer dans les détails, le fait de l'emploi récurrent du terme «prêtre» pour les évêques de Nisibe et d'Édesse n'a rien de fortuit; au contraire, il confirme bien que le titre en question était d'usage aux temps d'Éphrem et qu'il convenait à merveille aux dignitaires épiscopaux. C'est ainsi que les évêques Jacques, Babu et Vologèse sont appelés «trois prêtres» (CNis 13,1.3; 19,15), ou ils sont présentés comme le premier, le deuxième et le dernier ou le troisième «prêtre» (CNis 13,17; 14,4.21; etc.). S'adressant à l'évêque Abraham, successeur de Vologèse, il reconnaît que la «prêtrise» (*kahnūtā*) trouve plaisir en lui (CNis 19,2). Comme «prêtre», Abraham est un modèle pour son troupeau, comme le roi l'est pour son camp (*mašrīteh*) (CNis 19,14). Éphrem l'incite à une collaboration avec le roi Jovien pour déraciner les mauvaises habitudes: «Afin que, entre le prêtre et le roi juste, les anciennes habitudes soient «étranglées» (*nethanqūn*)» (CNis 21,14). Ce face à face entre rois et prêtres, successivement entre Constantin et Jacques, Constance et Vologèse, Jovien et Abraham, ne peut convenir qu'au rapport entre rois et évêques appelés ici prêtres (CNis 21,21-23). Si dans les textes auxquels on vient de faire référence, il est demandé aux «prêtres» de prier pour les rois, on en trouve d'autres où la

68 Il n'est pas question de répertoire ici toutes les qualités des trois évêques; pour les vertus personnelles de Vologèse, cf. CNis 15.

prière doit se faire en faveur des « prêtres » et des rois (Eccl 8,7). Sans conteste, il s'agit là de prêtres (-évêques) qui appartiennent à la grande Église. Toutefois, il faut bien le noter, les évêques ariens sont eux aussi appelés « prêtres » et confrontés aux rois (SdF 6,9-10: « Les « prêtres » succombant à la dispute, voici que les rois sont engagés dans le combat »), comme ils peuvent être mesurés aux pontifes païens (*kūmrē*) (SdF 6,51-52: « Les « pontifes » (païens) ont reconnu la vérité (du Christ), tandis que les « prêtres » (ariens) s'obstinent à la rechercher »), ou en conflit avec les prêtres (-évêques) de la grande Église [SdF 6,353-354: « Les prêtres se piquant l'un l'autre, les païens (ici *ta'ayyē*: ceux qui sont dans l'erreur) élèvent la corne »]. Ce sont encore les évêques ariens qui sont visés par l'accusation portée contre les « prêtres » qui s'en prennent aux rois (HdF 53,2).

Nous n'avons pas à ajouter d'autres preuves pour démontrer que le titre de « prêtre » est vraiment appliqué à l'évêque. Comme s'il fallait prouver qu'appelés prêtres, les évêques de Nisibe auxquels Éphrem s'adresse le sont en vérité, ou que c'est à eux qu'Éphrem adresse son discours. Pour cette raison, on ne gagnera pas en conviction si, au sujet de l'évêque Abraham, on cherche à attribuer au titre de « prêtre » la dignité épiscopale, en alléguant le mot *rīšanūtā* qui lui est accordée (CNis 19,9), ou en évoquant sa fonction de protéger les prêtres et les *rīšanē* (= évêques subordonnés) (CNis 19,3), ou encore en soulignant le lien qui existe entre « *rīšā rabā* » (grand chef) et « peuple » (*'amā*) chrétien (CNis 19,12).

Reste une question intrigante, nécessitant une justification, concernant la raison qui pousse Éphrem à maintenir le titre de « prêtre » pour l'évêque, au moment où il dispose d'une gamme d'autres titres susceptibles de mieux rendre compte du rang de ce dernier en tant que « couronne du sacerdoce » (CNis 21,5)⁶⁹. Si l'on écarte, comme nous le disions, toute interprétation visant à voir une dépréciation dans le refus d'appeler l'évêque par des titres plus élogieux, la raison de continuer à l'appeler « prêtre » pourrait s'expliquer par cet usage remontant à l'antiquité chrétienne, où le terme de « prêtre » est encore appliqué à l'évêque⁷⁰. Il s'agirait en fait d'une désignation qui table davantage sur l'identité sacerdotale, loin de tout souci d'introduire des différen-

69 Peut-être faut-il comprendre le mot « couronne » dans le sens de couronnement, à savoir l'état de perfection ou de plénitude du sacerdoce.

70 Cf. von Campenhausen, *Tradition und Leben*, p. 276. Pour le prouver, l'auteur prend Tertullien à témoin: « Das Wort « sacerdos », « Priester », erscheint zum erstenmal für die christliche Bischöfe und auch Presbyter bei Tertullien ». De Halleux, *Ministère et sacerdoce*, p. 305. 450-451, fait également remonter cette identification à Tertullien et à Cyprien, en précisant que les presbytres sont des « sacerdotes » de second rang.

ciations, des degrés, dans ce « nom générique » qu'est le sacerdoce. Ce phénomène est bien attesté par le recours d'Éphrem à la trilogie de l'Ancienne Alliance, déjà rencontrée, à savoir « prophètes, prêtres, rois », où les « prêtres » sont confrontés aux deux autres catégories, sans aucune spécification de leurs rangs. De même, dans l'exposé des trois catégories de prêtres telles que définies par Éphrem, « prêtres premiers », « prêtres intermédiaires » et « prêtres de l'Église » (Virg 35,12), on ne rencontre aucune référence aux fonctions supérieures du sacerdoce, en renvoyant au grand prêtre dans l'Ancienne Alliance, ou à l'évêque dans la Nouvelle⁷¹.

Fort surprenant, la richesse du langage de Jacques de Saroug sur les prêtres et les lévites est contrecarrée par une nette pauvreté dans le choix du titre proprement « sacerdotal » qui désignerait l'identité de l'évêque, surtout si l'on envisage les homélies à l'exclusion de l'œuvre en prose⁷². Plus étonnant encore, Jacques ne cherche même pas à transférer la distinction qu'il admet entre prêtre et grand prêtre dans l'Ancienne Alliance sur la différence qui est supposée exister entre prêtre et évêque dans la Nouvelle Alliance. En revanche, il faut lui reconnaître son souci, relatif certes, d'une plus grande précision par rapport à Aphraate et à Éphrem quant au droit qu'il souligne chez le grand prêtre d'entrer seul dans le Saint des Saints, à l'exclusion du prêtre⁷³. Même si, pour les autres dignitaires ecclésiastiques, il semble parfois hésiter entre les dénominations « prêtre » (*kahnā*), ou « grand prêtre » (*kahnā rabā*), ce qui pourrait s'expliquer par la même justification proposée pour l'approche d'Éphrem, à savoir que les hauts dignitaires sacerdotaux sont des prêtres par excellence⁷⁴.

71 Par « prêtres premiers », Éphrem comprend ceux qui ont officié avant l'élection du sacerdoce lévitique, les membres de ce dernier constituant pour Éphrem les « prêtres intermédiaires ».

72 Là aussi, nous n'envisagerons pas les titres que nous avons qualifiés de « symboliques », pour ne retenir que ceux plus « techniques » et censés mieux exprimer la dignité épiscopale. Cf. *supra*, n. 49.

73 BedS 829,7-8:

Il y a des prêtres, mais il n'y a qu'un seul grand prêtre

Et au Saint des Saints, un seul entre et pas plusieurs.

En outre, Jacques rapporte dans la plus grande fidélité une autre tradition vétérotestamentaire, où le grand prêtre joue un rôle irremplaçable; en fait, il est question de ce règlement qui concerne le retour des exilés dans leur pays suite à la mort du grand prêtre (Nb 35,20-29; Jos 20,1-9) (V 799,16; CJ IV 205-208).

74 Dans ce qui suit, aucune prétention à l'exhaustivité n'est recherchée; les quelques exemples sont des échantillons servant à appuyer la thèse énoncée. Ainsi constate-t-on qu'à Melchisédech le qualificatif « grand » est toujours associé à « prêtre » (*kahnā* ou *kūmrā*) qu'il est (cf., à titre d'exemple, II 204,12; 484,3; 775,8; III 494,12). En revanche, Zacharie, le

De passage au régime chrétien, il est curieux de ne rencontrer qu'une seule occurrence où l'évêque reçoit la dénomination qui lui revient en propre, à savoir la « dignité épiscopale » (*rīšanūtā*), terme que Jacques puise très probablement dans la terminologie de son maître Éphrem⁷⁵. C'est dans une polémique portant sur Nestorius que Jacques attribue à l'Église l'initiative de le démettre de son épiscopat :

Elle a renversé son siège (épiscopal) et l'a dépouillé du « pontificat » (*kūmrūtā*),
et elle l'a privé de la « dignité épiscopale » (*rīšanūtā*) sur les communautés (*knūṣatā*; au pluriel).

III 604,6-7

Cependant, contrairement à Éphrem qui semble réserver ce terme à la dignité sacerdotale, Jacques peut l'étendre au pouvoir civil, tel celui du roi Nabuchodonosor (IV 538-540; 542,10.16), ou encore celui du roi Ozias cherchant à accaparer le sacerdoce qui ne lui appartient pas (V 410,14-17; 411,8-9). C'est seulement dans BedS qu'on trouve le titre « évêques » (*afesqūfē*) donné aux 318 Pères de Nicée (BedS 843,20 : « Ces évêques qui ont proclamé la foi ») et dans les *Lettres*, où plusieurs dignitaires sont appelés par le terme grec d'évêque : Cyrus, évêque d'Édesse (Lettres 59,2), Léon, évêque de Rome (Lettres 71,9-10), Marā, évêque d'Amid (Lettres 223,4-5), Eutychianos, évêque de Dara (Lettres 247,4-5). Pour deux d'entre eux, Jacques accorde le titre d'archevêque (*rīšā d-afesqūfē*) : à Dioscore, archevêque d'Alexandrie (Lettres 69,17) et à Jean, archevêque de l'Orient (Lettres 83,10-11). Quant à Sévère, le titre qui lui est donné est « patriarche » (*fatrīrkīs*) (Lettres 85,14.18). Pour le cas de Paul, évêque d'Édesse, Jacques commence par lui donner le titre d'évêque (Lettres 241,8-9), qu'il juxtapose ensuite à l'expression syriaque « grand prêtre » (*kahnā rabā*) (Lettres 245,16)⁷⁶ pour finir par ne le désigner que par le mot « prêtre » (*kahnā*) d'Édesse (Lettres 245,26).

père de Jean Baptiste, peut bien être appelé soit grand prêtre (II 149,18; 155,1; 502,20; etc.), soit prêtre (II 145-146.149-152.154.155.157); il en est de même de Jean Baptiste qui peut être désigné comme grand prêtre (III 677,9; 686,16; 690,2), ou prêtre (III 684,14; 688,19). Le même phénomène s'applique à Josué, fils de Yehoçadaq, qui est évoqué comme grand prêtre (I 221,12), ou prêtre (I 221,8). Même le grand prêtre Caïphe n'échappe pas à cette oscillation : étant grand prêtre (II 521,10; 539,13; 540,1.5), il n'est pas moins appelé prêtre (II 551,9; 552,12-13; 553,2).

75 À moins d'une erreur de notre part, nous croyons que ce titre constitue un hapax dans l'œuvre de Jacques.

76 Après avoir corrigé *wa-bhanā* par *kahnā*, d'après la conjecture d'Olinder adoptée par Albert dans sa traduction.

Narsaï reste probablement plus fidèle à Éphrem que ne l'est Jacques concernant la terminologie. Ce dernier ne se rattache au maître que par le terme de *rīšanūtā* (dignité de chef) qui, chez lui, n'est pourtant pas réservé à l'épiscopat. Narsaï est dans la stricte tradition éphrémienne lorsqu'il choisit de nommer « prêtres » les évêques, même les plus vénérables à ses yeux, Théodoret, Théodore et Nestorius en premier lieu⁷⁷. Face à ces « prêtres éprouvés (*bḥirē*) » (I 266,1), leurs protagonistes qui sont également des évêques sont qualifiés de « faux prêtres » (*kahnē d-zīfā*) (PP I 267,5). Ils sont accusés d'avoir commis l'iniquité (*a'wel*) à l'encontre de Nestorius (PP I 267,13: « Les prêtres ont commis l'iniquité à l'encontre du prêtre »), en se réunissant en concile et en le démettant de son siège épiscopal (ici *kahnūteh*, son sacerdoce: PP I 269,3-13). Ce sont certainement des évêques qui sont désignés comme « prêtres justes », dont la persécution a débuté sous l'empereur Valens qui s'est notamment attaqué à Diodore, métropolite de Tarse (PP I 285,1sv)⁷⁸.

À vrai dire les évêques chrétiens ne sont pas les seuls à être appelés « prêtres » chez Narsaï, mais, toujours dans la ligne d'Éphrem, les grands prêtres de l'Ancienne Alliance reçoivent également l'appellation de « prêtre ». Ainsi Narsaï n'hésite-t-il pas à appeler « prêtre » le grand prêtre à qui est réservée l'entrée dans le Saint des Saints (Frish v 205.209.249), même s'il lui donne ailleurs le nom qui convient, « grand pontife » (*rabā d-kūmrē*) (Frish v 153.235). Pour les grands prêtres de l'A.T., Narsaï peut, pour les désigner, recourir aux deux dénominations de *rabay kūmrē*, grands pontifes (McLeod II 283) et *rabay kahnē*, grands prêtres (PP I 589,24). Mais ce qui le fait se démarquer d'Éphrem, c'est le titre de *rabay kahnē* (grands prêtres) qu'il donne aux évêques chrétiens⁷⁹, Éphrem évitant cette appellation, comme il a été remarqué, probablement pour écarter toute confusion avec les grands prêtres de l'Ancienne Alliance. Dans le *mūmrā* sur la réception des mystères, considéré comme inauthentique, on retrouve le titre de « *rab kahnē* » comme équivalent du terme *afesqūfā*: le prêtre devance l'*afesqūfā* dans la réception de la communion (*b-masbā d-razē*),

77 PP I 261,21; 262,15; 267.269; pour le seul Nestorius, cf. PP I 267,13; 269,12. Dans son introduction à Connolly, *Liturgical Homilies*, p. lxx, E. Bishop a bien perçu, sans l'étayer par des textes de Narsaï, que le terme *kahnē* dans l'homélie 17, aujourd'hui jugée inauthentique, signifie « no doubt bishops and presbyters ».

78 Dans l'homélie attribuée à Narsaï (I 270-298), les Pères de Nicée sont appelés « prêtres » (I 275,4; 290,14-15), au moment où Jacques, comme il a déjà été signalé, les nomme « évêques ».

79 II 163,19-20. Le contexte ici ne peut renvoyer qu'aux dignitaires épiscopaux, qui, avec les « saints prêtres » (*kahnē zhayā*) sont invités aux noces de l'Église et de son Fiancé.

si c'est le prêtre qui les a sanctifiés et non le «*rab kahnē*» (I 294,5-7). Ce terme n'est attesté qu'ici dans l'œuvre de Narsaï, du moins dans l'œuvre publiée et qui est à notre disposition.

Narsaï s'écarte d'Éphrem par une autre expression, celle de «chefs de ton peuple» (*rīšay 'amah*), qu'il attribue aux évêques lorsqu'il apostrophe le commun des fidèles pour lui signifier que ces chefs sont les instigateurs de la révolte et de la dispute à l'origine des divisions dans ses rangs (II 330,9-11)⁸⁰. Non que le terme *rīšā* (chef) ne soit pas éphrémien, mais ce qui ne l'est pas, c'est ce lien entre «*rīšā*» et «peuple». Autrement, Narsaï fait également usage du terme *rīšanūtā*, qui renvoie à la «dignité épiscopale» notée chez Éphrem. Cependant, comme chez Jacques et contrairement à Éphrem, le terme, chez Narsaï, n'est pas exclusivement appliqué aux évêques⁸¹. Ainsi, dans la vision des deux oliviers, Zacharie discerne, selon Narsaï, la rétribution au peuple juif de la «*rīšanūtā* des rois et des prêtres» (I 47,10-11). Bien entendu, le terme «prêtre» dans la dernière citation peut bien désigner l'état sacerdotal en tant que tel, mais confronté aux rois, il peut également évoquer les évêques. Dans un autre *mīmra*, Narsaï accuse les responsables ecclésiastiques de déclencher les divisions par leurs disputes, conséquence du trouble et de l'outrage infligés au «bon ordre de la *rīšanūtā* (dignité épiscopale) et au rang supérieur du nom de la prêtrise» (I 222,1-2); et il conclut «et voici que se combattent prêtres et rois l'un contre l'autre» (I 222,3). Dans ce texte, l'évocation successive de «*rīšanūtā*», de «rang supérieur du nom de la prêtrise» et de «prêtres», laisse suggérer que les prêtres en question ne sont pas de simples prêtres, mais des responsables ecclésiastiques occupant un rang supérieur, donc des évêques qui, ici aussi, sont mis face à face avec les rois.

1.4 Le titre '*allanā*

Beck a consacré plusieurs notes au titre '*allanā* dans les différents ouvrages d'Éphrem qu'il a édités et traduits, au point qu'il semble à peine nécessaire de s'y attarder⁸². Il serait cependant utile de reprendre l'hypothèse de Beck et

80 Notons que, dans la suite du texte, ces *rīšay 'amah* sont appelés «prêtres», titre donné au prêtre par excellence qui est l'évêque (cf. II 330,13; etc.).

81 À titre d'exemple, Narsaï peut parler de la *rīšanūtā* d'un ange établi chef sur les changements météorologiques (Gignoux VI 221-222).

82 Cf. les notes qu'il réserve à SdF 6,13 (version, p. 59, n. 6), à CNis 14,1 (version, p. 43, n. 1), à CNis 17,3.4 (version, p. 54, n. 2), à CH 56,10 (version, p. 192, n. 12) et à HdF 35,10 (version, p. 96, n. 11), cela, si l'on excepte les petites notes pour déterminer l'appartenance confessionnelle de ces '*allanē*, qu'il s'agisse de l'évêque arien (HdF 36,4; cf. SdF 6,9 déjà donné),

de la placer dans une perspective plus large, où seront inclus et discutés les textes des trois autres auteurs syriaques. Pour une fois, nous allons commencer par Éphrem pour la simple raison que le terme reçut de Beck une analyse suffisamment élaborée. En fait, pour l'éditeur d'Éphrem, le terme en soi est polysémique, allant du sens de diacre appliqué à Éphrem (CH 56,10), jusqu'à l'évêque, en passant par ce qu'il croit être l'évêque subalterne⁸³.

Étant donné la portée symbolique du terme, il n'est pas facile de déterminer avec la plus grande exactitude les catégories de personnes auxquelles ce terme renvoie. Ce que Beck a tenté de reconstituer mérite la plus grande attention, même si des nuances doivent être apportées à certaines de ses propositions. À titre d'exemple, le fait de discerner des évêques subalternes dans la phrase ouvrant la série d'hymnes sur les évêques de Nisibe dans CNis 14,1 : « Les trois pasteurs (*ra'awatā*) avaient de multiples '*allanē*' » suppose que, dans l'antiquité syriaque, l'évêque était secondé dans sa charge par plusieurs « évêques subalternes », ce qui serait une hypothèse à prouver historiquement. Une formulation presque identique est répétée dans CNis 17,4 au sujet de l'évêque Abraham que Dieu « choisit parmi une multitude de '*allanē*' »⁸⁴, où Beck veut bien voir dans les '*allanē*' des prêtres ou des diacres. En fait, les multiples « '*allanē*' » collaborent avec l'évêque (CNis 14,1) et la « multitude des '*allanē*' »,

ou de l'évêque de foi orthodoxe (HdF 35,10), ou, comme nous venons de le signaler, du titre qu'Éphrem s'applique à lui-même (CH 56,10).

83 Il est difficile de faire le tri, dans les textes donnés par Beck, entre ceux qui renvoient à l'évêque et ceux qui se rapportent à l'évêque subalterne. Dans la note consacrée à CNis 14,1 sur l'évêque subalterne, on a tendance à croire que les textes qui désignent l'évêque sont CNis 18,3 (l'évêque Abraham) et 33,6 (l'évêque comme '*allanā*' du Christ), tandis que les autres textes référencés, à savoir HdF 35,10 ; 36,4 et 59,11, se rapporteraient à l'évêque subalterne. Mais dans la note relative à SdF 6,14, il semble que ce soient les évêques qui sont évoqués dans CNis 33,32 – référence inexacte et, en plus, inexistante car la strophe 16 clôt cette hymne ; la même référence est donnée dans HdF 35,10, version, p. 96, n. 11. Il s'agit en fait de CNis 33,6 –, HdF 36,4 et 59,11 ; on aurait cru que HdF 36,4 vise plutôt les évêques subalternes dans la note précédente. Murray, *Symbols of Church*, p. 168, n. 4, s'appuie sur Beck, sans toutefois donner des références, pour souligner que '*allanā*', bien qu'il désigne des supérieurs ecclésiastiques, « connote a subordinate relationship to Christ ».

84 Le texte syriaque utilise le même terme, sous forme adjective, *sag̃yyē* (multiples) dans CNis 14,1 et comme substantif *sūgā* (multitude) dans CNis 17,4. C'est ce dernier texte que Beck voulait probablement signaler dans sa note sur CH 56,10, et qui est remplacé, à tort, par CNis 17,6, où le terme '*allanā*' est inexistant. Griffith, *Images of Ephraem*, p. 23-24, semble s'aligner sur Beck lorsqu'il admet que le conseil des '*allanē*' chargé d'élire l'évêque est formé probablement de diacres et de prêtres, ou presbytres, Éphrem lui-même étant considéré comme '*allanā*'. Aux yeux de Griffith, le fait de supposer la présence de diacres et de prêtres dans ce conseil contribuerait à mieux expliquer l'affirmation d'Éphrem, d'après laquelle les évêques de Nisibe sont secondés par plusieurs '*allanē*' (CNis 14,1).

parmi lesquels Abraham est choisi (CNis 17,4), renvoient probablement aux seuls prêtres entourant l'évêque. Il n'est pas nécessaire d'inclure les diacres, comme le suppose Beck, car ce serait admettre que, dans l'antiquité syriaque, l'élection d'évêques parmi les diacres fut une coutume courante, ce qui est une hypothèse encore à prouver, et qui n'a du moins aucun appui dans les textes éphrémiens. Ce qui est dit dans CNis 17,4 vaut également pour 17,1 « Je veux parler de son *'allanā* qui est devenu chef du troupeau »; là aussi, le sens de diacre supposé par Beck, à côté de celui de prêtre, est à écarter pour le même motif, à savoir pour improbabilité historique. Quant à l'affirmation que, à l'occasion de l'élection de l'évêque Abraham, « le cercle des *'allanē* se réjouit, car ils ont vu la continuité de leur 'ordre' (*yūbal dargayhūn*; litt. : la transmission de leurs rangs) » (CNis 17,3), elle ne semble pas viser les diacres, peut-être encore moins les prêtres, comme le suppose Beck, mais plutôt les évêques qui voient dans l'élection d'Abraham la continuité de leur ministère épiscopal.

Cette discussion portant sur les appellations du terme *'allanā* appliqué aux différents degrés de la hiérarchie ecclésiale ne doit pas obstruer les autres sens dont il est doté. À commencer sans conteste par son sens propre, premier, qui est le pasteur de troupeau, lequel se trouve seulement attesté dans CGEx et qui remplace dans ce contexte le terme *ra'awatā* de la Ps⁸⁵. À partir de ce sens premier, Éphrem n'hésite pas à appliquer le terme aux « pasteurs » qui ont guidé le peuple, sans toutefois préciser leur identité; évoquant la circoncision à laquelle s'attache encore le peuple juif, Éphrem fait savoir que Dieu l'a établie « pour le troupeau tuant ses pasteurs (*'allanē*) », afin qu'elle lui serve de marque qui le distinguerait des autres peuples (SdF 3,237sv)⁸⁶.

Appelant pasteurs ceux de l'Ancienne Alliance, Éphrem n'hésite pas à nommer « pasteurs » (*'allanē*) les premiers disciples réunis autour du Christ ressuscité au bord du lac de Tibériade, au moment où le Seigneur confie la charge du troupeau à Simon Pierre⁸⁷. À partir de ce sens premier, le terme est appliqué aux différents pasteurs chrétiens, sans exclure ceux qui sont tombés dans l'hérésie⁸⁸.

85 CGEx 128,10-11. Le texte relate le récit de Moïse qui s'enfuit à Médiān. Arrivé auprès du puits, il s'assoit et, « voyant les pasteurs (*l-'allanē*) lâches qui s'emploient avec avidité à dérober l'eau puisée (dans le puits) par les filles, il les libère de leur violence (*qtrhūn*; litt.; contrainte) par (sa) justice ».

86 Les *'allanē*, ici, pourraient sans doute désigner les trois catégories qu'on trouve souvent citées ensemble : « prophètes, rois et prêtres »; cf., à titre d'illustration : Virg 28,3; 37,1; Az 15,10-13; Crucif 4,11; CGEx 71,15-18 (cf. *supra*, n. 60).

87 Virg 36,6 :

Le Seigneur du troupeau qui prit le repas (*etmlah*) avec les *'allanē*;

Il prit et transmet son troupeau à Simon, qui lui obéit.

88 Aux textes donnés par Beck sur les évêques ariens (HdF 36,4; SdF 6,13-14), il faut ajouter

À vrai dire, même si, chez Éphrem, le titre continue à être rattaché à son sens premier de berger, il ne s'en détache pas moins pour se forger un statut autonome susceptible d'être utilisé sans avoir à garder son rapport au terme en question⁸⁹. Toutefois, Aphraate ne s'inscrit pas dans cette logique, puisque le terme reste chez lui bien enraciné dans la texture scripturaire, à la fois dans l'Ancienne comme dans la Nouvelle Alliance. Ainsi, de Moïse, le « *'allanā* sage » qui fit paître le troupeau, Israël, et enseigna à Josué comment le faire paître (I 448,7-10), à Géhazi, *'allanā* rejeté par Élisée, car il préféra le commerce matériel et lucratif au service du peuple (I 456,18-22), jusqu'à la citation de Za 13,7, où, d'après la Peš, Dieu retournera sa main « sur les bergers » après que la lance a dispersé le pasteur (*ra'yā*) (I 812,15-18), on se trouve devant un ensemble de textes où le *'allanā* est encore doté du sens de pasteur-berger. Le Christ est qualifié de pasteur qui « choisit et enseigne les *'allanē* brillants et livra le troupeau en leurs mains » (I 453,5-6). Ainsi, comme Éphrem, Aphraate accorde aux apôtres le nom de *'allanē*. Quant aux pasteurs chrétiens, Aphraate les exhorte à prendre comme modèle le « doux pasteur » en leur prodiguant un ensemble de conseils; il finit par conclure que « cela suffit pour les pasteurs et les bons *'allanē* (bergers) » (I 457,19-20). Faut-il voir une quelconque distinction entre « pasteurs » et *'allanē* dans cette dernière citation, comme pour dire que les *'allanē*, mentionnés après les pasteurs, seraient dotés d'un statut et d'une dignité moindres que ceux accordés aux « pasteurs » ? Rien dans le texte ne permet un tel constat, même si, d'une part, *'allanā* n'est jamais employé pour le Fils, contrairement au titre de pasteur, et d'autre part, dans la citation de Za 13,7, *ra'yā* est au singulier, comme s'il désignait le chef suprême, tandis que les *'allanē* sont au pluriel, comme s'ils dévoilaient un statut subordonné au pasteur.

Quoi qu'il en soit, Aphraate n'utilise jamais le terme *'allanā* pour désigner l'évêque, le prêtre ou le diacre de façon claire et directe comme le fait Éphrem. Même si, dans la continuité du texte où est relaté le choix des *'allanē* par le Christ et, à leur tête, Simon Pierre, Aphraate prolonge sa réflexion en disant que Pierre livra le troupeau à ses successeurs avant de s'en aller (I 453,10-11). On peut bien deviner que, dans l'esprit d'Aphraate, ce sont les évêques-pasteurs

CNis 31,30-31, où le nouveau « pasteur » (*rayā*), Vetuś, successeur de Barsēs sur Harran, se trouve confronté aux « pasteurs » (*'allanē*) troublés, enténébrés, qui qualifient Vetuś de loup et qu'Éphrem incite à se convertir au Christ pasteur.

89 On peut évoquer le rapprochement entre *ra'yā* et *'allanā* dans SdF 6,13-14: « Le *ra'yā* combat son compagnon, et le *'allanā*, son confrère (*bar zawgeh*) ». Sur le statut autonome du *'allanā*, cf., parmi d'autres textes, celui que nous avons discuté ci-dessus p. 33 et qui porte sur les trois pasteurs (*'allanē*) ayant plusieurs *'allanē* (CNis 14,1).

actuels que le texte vise et qui sont les successeurs des *ʿallanē* que sont les apôtres. Cela est certes vrai, mais à part cette indication faite par déduction, Aphraate ne nomme pas *ʿallanē* les dignitaires ecclésiastiques, quel que soit leur rang.

Narsai fait peu cas du terme *ʿallanā*; en fait, il y recourt une seule fois pour dire que ce sont les *ʿallanē* (pasteurs) qui ont chassé Bardésane en dehors de l'Église (Sim v 54). Plus loin dans le texte, ce sont les *raʿawatā* qui sont nommés, auxquels est attribué l'acte de chasser Arius hors du bercail (Sim v 79-82). De ces deux occurrences, même si l'acte d'excommunication appartient en propre aux chefs de l'Église, donc aux évêques, on ne peut ni admettre ni exclure une différence de rang à l'intérieur de la hiérarchie ecclésiale. En revanche, l'emploi du terme est suffisamment attesté chez Jacques, ce qui permet de discuter de son sens et, éventuellement, du statut des personnes auxquelles il renvoie.

Dans les *Lettres*, œuvre en prose de Jacques, où l'on s'attendait à l'emploi d'une terminologie précise, le mot *ʿallanā* n'est utilisé qu'une seule fois et, de plus, appliqué de façon allégorique à un laïc, le comte Bose, qui se trouve comparé à un pasteur (*ʿallanā*) (Lettres 260,19). Sinon, dans les hymnes, Jacques peut rejoindre Aphraate concernant la citation de Za 13,7 sur la dispersion des pasteurs et le retour de la main de Dieu « sur les *ʿallanē* » (II 522,3-13), texte dont la prédiction s'est réalisée par la dispersion des disciples lors de la crucifixion du Fils (II 558,8-21). Mais, comme Aphraate et Éphrem, Jacques accorde le titre aux apôtres, même si les circonstances qu'il privilégie ne sont pas les mêmes que celles choisies par ses deux prédécesseurs. En fait, ce n'est ni dans le contexte du choix des *ʿallanē* par le Fils Pasteur, comme chez Aphraate, ni à l'occasion de la rencontre du Ressuscité avec les *ʿallanē* au bord du lac de Tibériade, comme chez Éphrem, que le terme *ʿallanā* est utilisé par Jacques, mais plutôt au jour de la résurrection du Fils qui a entraîné la fuite des « loups » et le rassemblement des *ʿallanē*, la « troupe (*sīʿteh*) de Simon » Pierre (II 612,15-18). La deuxième circonstance est celle de la guérison de l'impotent, à la porte du temple, par Pierre et Jean (Ac 3,1-10) qui sont appelés *ʿallanē* du Fils et opposés aux « loups » qui ont mis à mort le « Seigneur du troupeau » (v 730,9-10).

Toutefois, Jacques se démarque d'Aphraate pour s'aligner exclusivement sur Éphrem dans la distinction qu'il établit entre pasteurs (*raʿawatā*) et *ʿallanē*. Une première indication en ce sens est donnée par le rattachement des *ʿallanē* aux pasteurs dans une formulation qui présente les premiers dans un état de dépendance par rapport aux derniers : « pasteurs et leurs *ʿallanē* » (II 634,1; 635,1), même si ces *ʿallanē* peuvent être également rattachés à l'Église (ses *ʿallanē* : II 634,13). Mais cette subordination des *ʿallanē* aux pasteurs ne permet pas, à elle seule, de se prononcer sur leur statut propre, comme pour suggérer que

leur rattachement aux pasteurs fait d'eux des évêques subalternes, des prêtres ou même des diacres. À vrai dire, il semble qu'il faille exclure la possibilité de leur réduction à l'état diaconal, même si le prétendu Habib est considéré comme *mšamšanā* (BedA I 163,10) – à comprendre ici plutôt comme serviteur que comme diacre dans le sens technique du terme – car, dans la ligne suivante, il est encore assimilé à un « grand prêtre ». Mais cette dernière expression renvoie-t-elle à la dignité épiscopale, ou plutôt à une qualité, telle la magnanimité ou la grandeur qui caractériserait Habib? D'autant plus que le qualificatif de « bon pasteur » est présenté comme faisant contraste avec le fait qu'il est simple *'allanā* (BedA I 163,12: « Il fut pour le troupeau un bon pasteur (*ra'yā tabā*), bien qu'il fût *'allanā* »), ce qui fait pencher pour la thèse d'un statut inférieur à l'évêque en dépit du grand mérite de l'intéressé. On n'est pas mieux renseigné par cet autre texte (BedS 714,4-5) où est évoqué lors de la mort de la Sainte Vierge le rassemblement « des *'allanē* » sur la montagne, « des prêtres saints et des serviteurs (*mšamšanē*) avec leurs encensoirs »⁹⁰. Bien entendu, les *'allanē* en question se confondent avec « toute la troupe (*gūdā*) des apôtres » (BedS 715,4). Mais que représentent les « prêtres » et les « serviteurs », au moment où l'Église en était encore à ses débuts? Faut-il voir une gradation dans la nomination successive des « *'allanē* », « prêtres » et « serviteurs », ce qui laisserait supposer que, dans l'esprit de l'auteur, une telle hiérarchie existait déjà à la mort de la Vierge? Ou convient-il de présumer que la mention des « prêtres » et des « serviteurs », à la deuxième ligne, est une apposition à *'allanē* qui figure à la première ligne, ce qui laisserait entendre que « prêtres » et « serviteurs » s'identifieraient à « *'allanē* »? Le texte ne permettant pas de trancher au sujet de son sens, son ambivalence doit toutefois être respectée pour ne pas en tirer ce qui ne serait pas fidèle à l'intention de l'auteur.

Mais si, à cause de son ambiguïté, le texte qu'on vient de commenter est peu instructif pour notre investigation, ne trouve-t-on pas chez Jacques d'autres textes plus transparents et, par conséquent, susceptibles de mieux orienter vers une connaissance du statut de ces dignitaires ecclésiastiques? Dans le *mīmrā* sur l'amour, Jacques se reconnaît indigne d'adresser une critique portant sur le comportement peu charitable de ce qu'il désigne comme « prêtre ». Ce qui est surprenant chez lui qui est prêtre ou même propédeute au moment de la rédaction du *mīmrā*, c'est le fait qu'il se considère comme inférieur à son interlocuteur qu'il qualifie de « supérieur » à lui :

90 Voici le texte :

Les *'allanē* se rassemblent avec leur troupeau au faite de la montagne,
des prêtres saints et des serviteurs avec leurs encensoirs.

Je n'ose pas prodiguer un enseignement au prêtre,
ni ne voudrais être blâmé si j'approche celui qui est supérieur à moi.

I 622,9-10

Serait-ce là une simple confession de modestie, ou s'agit-il d'un reflet d'une réelle subordination par laquelle Jacques se situe à un niveau inférieur (*šāflā d-našā* = homme inférieur) par rapport à un homme qui le surpasse en dignité [*darga (h)w ramā* = le rang est supérieur (I 622,15-18)] ? Plus loin dans le texte, il cesse de parler du « prêtre » pour le remplacer par les « *ʿallanē* » (pasteurs), concédant que leur instruction revient au « Seigneur des moutons » (I 623,1-2). Cependant, le droit d'avertir que Jacques s'attribue ne s'exerce pas à l'égard des prêtres, qui sont supposés être de même rang que lui, ou encore aux diacres, mais uniquement à l'égard de la communauté des fidèles (*kenšā*) (I 622,19-20), du troupeau (*ʿanā*) (I 623,3). Cette dernière indication suffit-elle pour suggérer que les *ʿallanē* en question s'identifieraient au « prêtre » évoqué précédemment, ou convient-il de voir dans le « prêtre » un renvoi à l'évêque, du moins une référence à l'ordre sacerdotal dans sa totalité, y compris l'évêque ? Surtout que, dans la partie précédant le discours adressé au « prêtre »-« *ʿallanā* » chrétien, Jacques évoque l'entrée du « prêtre dans le Saint des Saints » (I 621,4-5). À la lumière de cette appellation de « prêtre » donné au grand prêtre de l'Ancienne Alliance, serait-il justifié de conclure que Jacques désigne un évêque par le simple titre de « prêtre », ce qui rappelle un procédé adopté par Éphrem ? Si cette interprétation jouit d'un quelconque crédit, le terme *ʿallanā* est alors investi d'une dignité épiscopale certaine, du moins d'un statut supérieur au simple prêtre. Cette approche est susceptible de trouver une confirmation par le contexte où se trouve insérée la mention des *ʿallanē*, terme encadré par les « pasteurs » et les « chefs des prêtres » (*rīšay kahnē*, donc les évêques), dans un *mīmrā* où Jacques met en garde contre la dispute déclenchée par les responsables de l'Église et ses effets néfastes pour la vie ecclésiale⁹¹.

Dans cette discussion sur le rang des *ʿallanē* à l'intérieur de la hiérarchie ecclésiale, il s'ensuit que la dimension symbolique dont le terme est investi le rend réfractaire à toute conclusion tranchée au sujet de son sens. Mais il n'en reste pas moins vrai que les *ʿallanē* sont chargés d'une haute responsa-

91 Jacques fait parler l'Église qui détaille les dégâts de la dispute sur les dignitaires ecclésiastiques :

Ne savez-vous pas que (la dispute) transforma les pasteurs (*raʿawatā*) en loups, et les *ʿallanē*, elle les rendit étrangers dans la bergerie (*marʿūtā*) ?

Ne savez-vous pas qu'elle est troublante dès le début, et elle renversa les « chefs des prêtres » du rang de leur pouvoir ? (IV 775,19-776,2).

bilité dans l'Église, étant parfois présentés comme subordonnés aux évêques-*ra'awatā* et secondant ceux-ci, ou juxtaposés à eux dans des listes où sont mentionnés les responsables de l'Église. Quant à la question épineuse de leur différence avec les prêtres, elle ne peut recevoir une réponse satisfaisante et définitive. Et pourtant, les textes suggéreraient qu'ils jouissent d'un statut supérieur à ces derniers, même si leur appellation par évêques subalternes par Beck peut laisser dubitatif.

1.5 Le titre *qašišā*

Il ne reste qu'à discuter d'un dernier titre, *qašišā*. Ce faisant, on ne peut manquer de constater qu'il est absent chez Narsai et très peu attesté chez les trois autres auteurs, la raison en étant probablement le fait qu'il évoque les Anciens de l'Ancienne Alliance⁹², peut-être encore à cause de sa forme adjectivale prise pour un nom. Quoi qu'il en soit, si l'on excepte le sens d'« ancien » par opposition à « jeune » chez Aphraate⁹³, le terme n'est jamais employé seul, mais il est inséré dans une formule pour ainsi dire stéréotypée. Nous en avons rendu compte en rapportant cette formule où les « anciens » sont mentionnés entre les évêques appelés *efisqūfē* et les diacres nommés *mšamšanē*⁹⁴. On trouve chez Aphraate une autre expression, « ancien quant à l'imposition des mains (*qašiš ba-syam idā*) », à laquelle il recourt pour dénoncer ceux qui recherchent des honneurs en désirant occuper les rangs ecclésiastiques supérieurs. Mais, en fait, la formule met moins l'accent sur un statut, un état dignitaire supérieur, que sur l'ancienneté eu égard à la réception de l'ordination (I 633,15-16).

Même démarche adoptée par Éphrem, chez qui on trouve le sens du terme « ancien » par rapport à « jeune »⁹⁵, mais aussi le sens sacerdotal du terme, où *qašišā* semble être toujours intégré dans la formule stéréotype, tout comme chez Aphraate. Il a cependant été souligné que, à la différence de ce dernier, Éphrem n'utilise jamais le terme *efisqūfā* (évêque), mais plutôt le mot « chef » (*rīšā*) (CH 22,21), ou « grand pasteur » (*ra'yā rabā*) (Resur 2,9). Quant aux diacres, le terme employé pour le désigner n'est pas *mšamšanē*, mais *šamošē*

92 Bien qu'il ait été adopté dans la Peš pour désigner les responsables ecclésiastiques de Jérusalem (Ac 16,4; etc), ou encore ceux que Paul établit responsables des Églises qu'il a fondées (Ac 14,23).

93 Cf. I 205, 11-13; 500,18; 592,23; 776,14; 797,1-2.

94 I 573,4.8, cf. *supra*, p. 22 et n. 51. Cette formule se trouve déjà dans Did. Apost., cf. III 1-4 (p. 27-29,31). XI (p. 130-131); à la p. 130, on a seulement *afisqūfē* et *qasīšē*.

95 Cf. Nat 4,3. Nous n'avons pas à rendre compte de toutes les occurrences de ce qualificatif chez Éphrem.

(CH 22,21; Resur 2,9; CNis 21,5). C'est ainsi qu'accusant les hérétiques de dérober la structure de la hiérarchie propre à la grande Église, Éphrem évoque les trois degrés de l'ordre sacerdotal: «chefs (*rīšē*), anciens et diacres» (CH 22,21). La même structure hiérarchique est donnée à l'occasion de la grande fête qu'est la résurrection du Christ, où le «grand pasteur (*ra'yā*), les anciens et les *šamošē*» sont invités à la célébrer, chacun selon la charge qui lui est déparée (Resur 2,9). L'unique fois où la formule n'est pas citée dans son entièreté – elle n'est pas pour autant tronquée, du fait que l'évêque Abraham occupe la place de l'évêque –, c'est lorsqu'Éphrem conseille à l'évêque Abraham d'être «frère pour les anciens et 'commandant' (*faqūdā*) pour les diacres» (CNis 21,5).

Avec Jacques, l'emploi du terme *qašišā* est d'une fréquence minime, puisque, dans le sens sacerdotal, il n'est utilisé qu'une seule fois pour désigner les anciens du peuple (I 11,12), et il est seulement donné dans les *Lettres* comme titre aux dignitaires, souvent aux supérieurs des monastères auxquels Jacques s'adresse: «Mar Antiochos, Mar Siméon, Mar Samuel, Mar Jean, Mar Serge et Mar Ignace, *qašišē* et supérieurs de monastères» (Lettres 135,21-23); «Mar Jacques, *qašišā* et supérieur du monastère...» (Lettres 143,22-23); «*qašišā* Jérémie» (Lettres 246,28). Quant à la raison de la survie du titre dans les *Lettres* et non dans les *mūmrē*, il est difficile de le deviner et les explications qu'on serait tenté d'avancer ne relèveraient que de l'hypothétique. Faut-il supposer que, contrairement à ceux de *kahnā* et *kūmrā* qui paraissent «neutres» et comme utilisés à la troisième personne, le titre *qašišā* revêt ceux qu'il désigne d'une sorte de gloire, d'un respect, et c'est la raison pour laquelle on le trouve accordé dans les *Lettres* aux supérieurs des monastères? Rien de moins probant, même si l'hypothèse s'appuie sur un argument séduisant.

Parvenu à la fin de ce parcours qui a porté sur l'analyse de la terminologie du sacerdoce chez nos quatre auteurs, il est temps de procéder à une première et brève évaluation. Il faut d'abord reconnaître que cette analyse est partielle, qu'elle peut encore être enrichie par une étude portant sur tous les autres titres dans le but de se former une idée de la terminologie relative au sacerdoce telle que présentée par chaque auteur. Limitée comme telle aux simples titres proprement sacerdotaux, elle montre clairement que, pour l'évêque, le titre *episcopos*, d'origine grecque, n'a pas la faveur des auteurs syriaques, bien qu'il n'y soit pas totalement absent. Ceux-ci lui préfèrent des équivalents syriaques comme «maître» (*rabā*), ou mieux encore «chef» (*rīšā*). Par ailleurs, si *kahnā* et *kūmrā*, d'origine juive, ont joui de la prédilection des auteurs syriaques, l'adjectif *qašišā* transformé en substantif et désignant les anciens de l'Ancienne Alliance ne semble pas avoir eu une appréciation positive dans la tradition syriaque. Il reste que celle-ci ne se laisse pas griser par des titres élogieux et sait garder une certaine simplicité, en conformité avec sa spiritualité monastique. C'est

ainsi qu'elle s'attache au titre « prêtre » donné à l'évêque en tant que représentant par excellence de l'ordre sacerdotal, même si, en optant pour ce titre, elle se conforme également à un procédé déjà existant aux premiers siècles de la chrétienté. Quant à la désignation du prêtre chrétien, les deux termes *kahnā* et *kūmrā* y sont appliqués de façon presque interchangeable, mais seul le terme *kūmrā* est utilisé pour désigner les prêtres païens.

La fondation christologique

Dans ce chapitre, l'intention n'est guère d'envisager tous les aspects relatifs au mystère du Christ, pas plus que, dans les chapitres suivants, l'approche ne visera à présenter une vision globale du mystère de l'Esprit Saint, de l'Église et de l'eschatologie. L'analyse christologique sera menée dans la seule et unique perspective d'un rapport avec le ministère sacerdotal, et cela dans la mesure où celui-ci gagne à recevoir son sens à la lumière du mystère du Christ. Pour la fondation christologique, l'intérêt des auteurs syriaques porte notamment sur le Christ comme source du sacerdoce chrétien, d'abord sur le plan de l'histoire, à savoir dans une perspective historico-critique, ensuite dans une vision plus théologique.

2.1 La perspective historique

L'idée que les écrivains syriaques veulent mettre en valeur lorsqu'ils rattachent le sacerdoce à une origine divine, en soutenant qu'il a Dieu ou le Christ pour source, est d'écarter toute tentative de le réduire à une invention ou à un projet humain qui répondrait au besoin de l'organisation interne de la communauté ecclésiale. Mais ce don de Dieu qu'est le sacerdoce est-il accordé du vivant même de Jésus, ou après son retour auprès du Père? Il semble que certains textes que l'exégèse d'aujourd'hui considère comme postpascaux sont rapportés par nos écrivains au Jésus de l'histoire. De plus, ils distinguent entre l'action de Jésus durant sa vie terrestre et celle qui a suivi son Ascension.

2.1.1 *La vision d'Aphraate*

Chez Aphraate, un problème majeur se présente au lecteur, celui de se trouver devant un discours où sont évoqués prioritairement les apôtres, ou les disciples¹, et où leurs successeurs, à savoir les évêques, les prêtres et les diacres, sont rarement mentionnés. En fait, il s'agit là d'un discours fidèle à la perspective néotestamentaire et bien adapté, semble-t-il, au style épistolaire de l'auteur, lequel, loin d'exclure les successeurs des apôtres, les inclut dans une

¹ On verra plus loin que, pour Aphraate qui adopte le langage néotestamentaire, les disciples sont souvent identifiés aux apôtres.

vision globale. Ainsi trouve-t-on que le langage utilisé pour les apôtres est appliqué à leurs successeurs. Dans cette perspective, l'affirmation que le « berger zélé » (I 452,25) qu'est le Christ « choisit et enseigne de brillants bergers (*'allanē*) et livra le troupeau en leurs mains et leur donna pouvoir sur toute la bergerie » (I 453,5-7), rencontre cette autre affirmation au sujet du supérieur hiérarchique qu'Aphraate tance pour son arrogance et sa prétention en osant déclarer : « Dieu m'a choisi, m'a oint pour que je règne sur les fils de mon peuple » (I 641,15-16). De part et d'autre, le choix de l'apôtre aussi bien que du supérieur hiérarchique est une initiative réservée à Jésus ou à Dieu, et la mission confiée aux élus est de s'occuper du peuple. Au langage identique vient s'ajouter le fait qu'Aphraate place les supérieurs ecclésiastiques dans le droit fil des apôtres, en l'occurrence de Pierre, ce qui signifie qu'ils jouissent du même statut que ce dernier : « Simon fit paître son (de Jésus) troupeau et, son temps achevé, il vous livra le troupeau et s'en alla » (I 453,9-11). La même fonction de recevoir les clés est également attribuée à Simon Pierre (I 965,15-17 : « Jésus transmet les clés à Simon (Mt 16,19), il monta et s'en alla chez celui qui l'avait envoyé » aussi bien qu'au hiérarque arrogant : « La clé t'a été remise et tu as fermé la porte » (I 640,1-2)²).

Ce qui vient d'être dit ne doit pas être perçu comme une preuve apodictique de l'assimilation de l'évêque et du prêtre aux apôtres, mais plutôt comme une orientation d'une pensée allusive qui suppose que les évêques et les prêtres sont les successeurs des apôtres. Quoi qu'il en soit de cette parenthèse que nous avons ouverte, notre objectif est moins de discuter ici la question de la succession apostolique que de nous interroger sur la fondation christologique du ministère sacerdotal, qui prend son point de départ avec le choix des apôtres. Comme il se dégage des derniers textes que nous avons cités sur la fonction des clés, il semble que le don des clés à Simon Pierre – certes dans la perspective d'Aphraate, qui ne distingue pas entre les paroles et les actes du Jésus de l'histoire et ce qui relève de la rédaction de la communauté postpascale – soit un acte posé par Jésus lui-même durant sa vie terrestre. Un acte accompli, comme le dit clairement le texte, par Jésus lui-même avant son Ascension et son retour auprès du Père. Un autre acte, celui de l'imposition des mains, accompagné par la réception de l'Esprit Saint par les apôtres, est lui aussi attribué à Jésus lors de son Ascension, donc avant son départ de la terre et son entrée définitive dans la gloire céleste :

2 On reviendra plus loin à d'autres textes relatifs à l'acte de lier et de délier ; cf., par exemple, I 705,16sv.

Moïse imposa sa main à ses messagers (*šlihaw*) et ils reçurent le sacerdoce; Jésus imposa sa main à ses apôtres (*šlihaw*) et ils reçurent l'Esprit Saint.

1960,24-27

Il n'est nulle part précisé par Aphraate le moment de cette imposition; la fixer au moment de l'Ascension est la thèse la plus plausible, si l'on considère son lien avec le don de l'Esprit aux apôtres³. Cette vision se trouve confirmée par un autre texte, où le don de l'Esprit, mentionné seul à l'exclusion de l'imposition des mains, est formulé en s'inspirant du langage johannique (Jn 20,22) au sujet d'une insufflation de l'Esprit aux disciples (1968,10-11: «Élisée reçut l'esprit d'Élie (2 R 2,15), Jésus souffla sur le visage de ses apôtres»). Ce qui, comparé à Moïse dont l'imposition des mains donna le sacerdoce à ses messagers, laisse entendre que si l'imposition des mains est liée au don de l'Esprit, ce don doit renvoyer à cette imposition. C'est cette dissemblance entre les deux impositions des mains, l'une de Moïse et l'autre de Jésus, qu'Aphraate voulait souligner: bien que l'imposition des mains de Moïse donne le sacerdoce, elle est incapable de donner l'Esprit Saint que seul Jésus est censé pouvoir accorder⁴. Si Aphraate attribue au Jésus de l'histoire le choix de «brillants bergers», et que c'est lui qui leur a livré les clés de ses propres mains, on est en droit de conclure que c'est le même Jésus qui, lors de son Ascension, leur imposa la main et les dota de son Esprit comme couronnement de leur consécration apostolique.

2.1.2 *La perspective d'Éphrem*

Tout autant qu'Aphraate, Éphrem ne manque pas d'établir une continuité entre les apôtres et leurs successeurs, notamment les évêques de Nisibe dont il parle dans CNis. Nous n'avons pas à nous y étendre ici, car, contrairement à Aphraate, Éphrem examine plus amplement la question de la transmission du sacerdoce, comme il présente un exposé plus fouillé sur le sacerdoce lui-même. Quant au choix que Jésus fait à la fois des apôtres aussi bien que de l'évêque, on trouve la même idée appliquée par Éphrem aux deux, même si elle est exprimée par un langage différent. En effet, parmi les multiples expressions utilisées pour évoquer l'élection des apôtres, le langage de la pêche occupe une

3 C'est cette interprétation qui a été retenue par la tradition syriaque ultérieure, sans que l'on puisse conclure à une influence directe d'Aphraate sur des auteurs tels que Moïse Bar Képha, bar Wahbun, bar Hebraeus. Pour la fixation de l'imposition des mains au moment de l'Ascension, cf. de Vries, *Monophysiten*, p. 222-224.

4 Nous ne discuterons pas de la conformité des affirmations d'Aphraate sur un don de l'Esprit avant l'Ascension avec ce que dit Jean de l'Esprit envoyé par le Fils ressuscité (cf. Jn 16,4-15).

place prépondérante : « Le Saint pêcha douze pêcheurs ; il pêcha par eux toute la création » (Nat 4,45). Une formulation identique est appliquée à l'évêque, à qui le titre « apostolique » de « pêcheur » est donné : « Béni soit celui qui t'a élu notre pêcheur (*ṣayadan*) » (CNis 19,10).

À part cette notice sur un langage commun pour les apôtres et les évêques, Éphrem défend, tout comme Aphraate, la thèse du choix des apôtres par le Jésus de l'histoire. Mais contrairement à Aphraate qui ne mentionne jamais les Douze comme noyau d'un groupe choisi par Jésus au début de sa vie publique, Éphrem en fait la pierre angulaire de l'édifice qui est appelé à se développer pour inclure les successeurs qui formeront la hiérarchie ecclésiale. Sans qu'Éphrem ait ignoré la symbolique liée aux Douze, car, comme pour Aphraate qui établit les Douze comme juges des douze tribus d'Israël (Mt 19,28) (1 228,1-2 ; 1024,18-19), les Douze sont préfigurés chez lui par les douze tribus de Jacob (Virg 8,15) et ce sont eux qui les jugeront (CNis 42,9 ; Nat 3,10). Mais un plus grand intérêt est accordé à leur élection par Jésus. En plus de la référence déjà faite à Nat 4,45, on trouve un ensemble de textes où les Douze sont nommés pêcheurs qui, à Bethsaïde (*bēt ṣaydā* qui signifie « maison de la pêche ») ont été pêchés « par le Pêcheur de tout (*ṣayed ḥūl*) » (Virg 32,8). Cette tentative de localiser le choix des Douze dans cette ville où, lors de ses apparitions, Jésus s'est montré à ceux qui sont revenus à leur besogne d'antan, peut s'expliquer par le jeu de mots axé sur la terminologie de la pêche : le Fils est venu pêcher les pêcheurs. Cette pêche des Douze par Jésus vise elle-même une autre pêche que celle des poissons, la pêche des hommes ou du monde : « Douze pêcheurs qui sont sortis pêcher (*ḡfaw* ; litt., ont pris au filet) le monde » (cf. Mt 4,19) (ibid.). Les « douze sources raisonnables » (*mabū'ē mlīlē*) sont appelées à abreuver de la vie, du salut, le monde entier à partir de la Source (*neb'ā*) où ils puisent (Nat 2,10).

Pour Éphrem, Jésus n'a pas seulement choisi les Douze, mais il les a multipliés, à l'image du pain qu'il a multiplié : « À l'instar des douze (*ba-tre'sar* ; litt. : par les douze) pains qu'il a bénis et multipliés⁵, il a béni ses Douze et les a multipliés » (CNis 46,11). Il est fort probable que la « multiplication » se réfère aux disciples qui sont venus grossir les rangs des Douze, et cela du vivant même de Jésus, plutôt qu'aux successeurs des apôtres qui se sont multipliés après la résurrection de Jésus. Cette explication, pour plausible qu'elle apparaisse, reste pour le moins hypothétique, étant donné qu'Éphrem n'a pas procédé à présen-

5 D'après Beck, version, p. 64, n. 14, les douze pains s'expliquent par l'addition des 5 pains dans Mt 14,17 (et parall.) avec les 7 pains de Mt 15,34-36 (cf. Mc 8,8) ; Beck renvoie à Nat 4,90. Murray, *Symbols of Church*, p. 76-77, voit dans la multiplication des Douze une figure de la croissance de l'Église à partir du petit noyau apostolique.

ter une exégèse détaillée des textes scripturaires dans ses hymnes et discours. Ce n'est que dans ses *Prose Refutations* qu'il évoque « les Douze et les soixante-douze » (PrRef 11 89,7-8), ces derniers se référant aux disciples dont la mention sert ici à prouver que le choix opéré par Jésus est conforme au dessein du Créateur qui, lui aussi, choisit douze tribus et soixante-douze disciples (cf. Ex 24,1 où il est question de soixante-dix Anciens). Cependant, quoique non prolixe sur les distinctions existant entre les Douze, les apôtres et les disciples, Éphrem ne manque pas de citer nominalement les Douze en des circonstances majeures, faisant comprendre qu'ils ont été choisis par Jésus, en leur attribuant des missions qui leur sont réservées. Ainsi constate-t-on que le choix des Douze est une initiative de Jésus lorsqu'Éphrem dévoile le souci du Maître de faire taire le « poison de la convoitise de gloire » (*mērtēh d-šūbharā*) de peur qu'elle ne se répande dans le « corps de ses Douze (*b-gūšmā da-tre'sartēh*) » (Eccl 25,8). Mais c'est lors de la dernière Cène que les Douze, réunis autour de celui qui les a choisis, sont nommés seuls; à cette occasion, Éphrem commente l'échec du projet de Judas en expliquant que ce n'est pas Jésus qui écarta son disciple, mais que ce dernier se sépara du « troupeau des Douze » (Az 14,22), même si, quelques strophes plus haut, il avait soutenu que Judas se sépara « des disciples » (Az 14,18). Cette façon d'identifier les disciples avec les Douze ne peut en aucun cas signifier que, dans son esprit, Éphrem ne reconnaît pas une existence autonome aux Douze à l'intérieur du groupe des disciples; la preuve en est qu'au Cénacle où ce sont les seuls Douze qui sont invités à prendre part à la fraction du pain, ils n'en sont pas moins appelés « disciples » et décrits comme troublés par l'aveu de leur Maître au sujet de l'un d'eux qui le livrera :

En toi encore, ô lieu (= Cénacle), il y eut agitation
parmi les disciples au sujet de ce qu'ils ont entendu.
Les douleurs d'une femme qui enfante ne l'auraient pas saisie
autant que les douleurs qui avaient saisi les Douze.

Crucif 3,16

Ou encore, associant les deux actes qui ont eu lieu au Cénacle, la fraction du pain à la veille de la Passion (Mt 26,26-29 et parall.) et le lavement des pieds des disciples (Jn 13,1-15), Éphrem, tout en sachant qu'il s'agit des mêmes personnes entourant le Maître, appelle « disciples » les participants au pain rompu et Douze ceux à qui Jésus lava les pieds :

Par la bouche de mes justes, je reconnais qu'en moi (= le Cénacle) il a
rompu
ce pain vivant qui fut rompu pour ses disciples;

et je me rappelle que, dans le bassin d'eau, ils furent lavés.
 Au lieu des Douze pour qui il se tint et fut pour eux serviteur,
 des myriades d'anges se tiennent
 devant son trône, à la fin (des temps),
 et ils menaceront Judas, lui (reprochant) combien il a été ingrat.

Virg 36,1

Ailleurs, aux Douze est accordée une place de choix, une proximité plus grande avec Jésus, qu'Éphrem exprime par la symbolique des douze jours associés au jour de la naissance de Jésus, qui correspond à l'Épiphanie, « symbole (*razā*) parfait, dit-il, de la naissance du Fils et de ses Douze » (Nat 5,13). Quelle que soit la valeur d'une telle symbolique, l'important reste que seul le choix des Douze est évoqué en lien avec le mystère de la naissance du Fils.

Comme nous le disions, tout en reconnaissant l'existence des Douze, Éphrem parle aussi d'apôtres ou de disciples, sans qu'il se soucie de déterminer l'identité de chaque groupe. C'est Jésus lui-même qui « appela » (*qrā*) les apôtres (cf. Mt 4,21), qu'Éphrem distingue bien de l'acte par lequel il mit fin aux prophètes, même si les deux actes le montrent comme Seigneur et Créateur et nullement comme l'Étranger inventé par les Marcionites (CH 37,7). C'est encore Jésus qui choisit les apôtres lorsque, par un subtil jeu de mots, il est dit que Jésus envoya (*šlah*) les apôtres (*šlihē*) pour aplanir le chemin vers les nations, comme il a choisi (*gbā*) les prophètes pour aplanir le chemin vers le peuple (Nat 22,21). Éphrem peut recourir à un autre verbe, *šadar*, synonyme de *šlah*, pour imputer à Jésus le fait d'« appeler et d'envoyer (*šadar*) les apôtres » (Virg 8,13). Faut-il conclure qu'Éphrem suppose que les apôtres ont été des missionnaires itinérants, ou reprend-il le verbe « envoyer » (*šadar*) de la finale de l'Évangile de Mathieu d'après la Peš (Mt 28,18: « Et comme le Père m'a envoyé, je vous envoie »)? En fait, bien qu'Éphrem n'eût pu imaginer la mission des apôtres comme des sédentaires, il est loin de les avoir identifiés à de purs itinérants. Du vivant de Jésus, ils sont plutôt présentés comme des compagnons du Maître, dont le type est le lévite (*lewayā*) de l'Ancienne Alliance, et dont le modèle est Éléazar, le prêtre qui accompagna Josué et qui représenta un « symbole des apôtres qui accompagnèrent (*lawēn*) Jésus » (Virg 18,8).

Mais si l'usage du verbe « envoyer » (*šlah*, préféré à *šadar*) est retenu par Éphrem en raison de son affinité sémantique avec le terme apôtre (*šlihā*), surtout parce qu'il désigne celui-ci par ce qui définit sa mission, il n'est pas prudent de conclure hâtivement que l'acte qui précède leur envoi, à savoir leur choix par Jésus, n'ait pas été supposé, souligné même par Éphrem. Déjà ce que nous disions de leur « pêche » par Jésus confirme l'existence d'un choix

à l'origine, même si l'acte par lequel Jésus « pêche » les apôtres, lié à la pêche comme acte des apôtres eux-mêmes à Bethsaïde, place le choix de Jésus à une période ultérieure de sa vie, plus précisément lors de ses apparitions. Mais cette exégèse éphrémienne, faut-il le rappeler, se plie ici aux règles du jeu de mots qui s'appuie sur la désignation des apôtres comme « pêcheurs », qui furent eux-mêmes pêchés par Jésus. Quoi qu'il en soit, les verbes que nous venons de citer ne sont pas les seuls à situer l'élection des apôtres du vivant même de Jésus. Le verbe « élire », « choisir » (*gbā*) dont l'application aux prophètes était signalée plus haut, n'est pas moins approprié aux yeux d'Éphrem pour désigner le choix des apôtres par Jésus. Ainsi assiste-t-on à une mise en scène montée par Éphrem, où le témoin principal est le Mauvais qui, face à l'ensemble des apôtres qui sont appelés « héraults » (*karūzē*), reconnaît que leur choix est le propre acte de Jésus :

Si Jésus se choisit (*gbā leh*) des héraults, (alors) sera réduit au silence
notre kérygme (*karūzūtan*), qui remplit l'univers.

CNis 60,13

Mais c'est surtout Judas, l'un des Douze, qu'Éphrem présente comme choisi par Jésus, et cela pour justifier ce choix et défendre la bonté de Jésus au moment de sa décision, en arguant que Jésus agit en semblant ignorer la trahison future de Judas qui, lui seul, assume la conséquence de son acte :

C'est signe de bonté qu'Il (Jésus) l'a choisi,
et c'est bien mauvais qu'il (Judas) se rejeta lui-même

Az 14,21

Il choisit Judas comme s'il ne le connaissait pas,
il le déclara malheureux comme connaissant tout.

Az 15,30

C'est ce que semble admettre le Mauvais, qui reconnaît dans l'acte par lequel Jésus choisit Judas deux moments qui se succèdent pour un œil peu averti, mais qui, en fait, n'en forment qu'un aux yeux de Jésus qui le connaît puisqu'il connaît tout, mais le dissimule sous l'apparence de l'ignorance :

Il choisit aussi l'Isariote
comme s'il ne (le) connaissait pas. Mais il montra de nouveau qu'il le
connaissait.

CNis 35,17

De l'épisode des clés données à Simon Pierre et qui relate le choix du chef des Douze, des apôtres, par Jésus, il n'est question qu'une seule fois chez Éphrem. Il en parle lorsqu'il se prononce sur la transmission des clés, de la prophétie et du sacerdoce, que Jésus reçoit de Moïse et de Syméon et qu'il remet à Simon Pierre. Éphrem rappelle à cette occasion les paroles de Jésus à Simon : « À toi je donne les clés des portes » (Mt 16,19) (SdDN 51,10), ce qui constitue aux yeux du docteur syriaque une preuve que Jésus les a reçues d'autrui pour être à même de les confier à Simon (SdDN 51,3-15). De ce qui précède, ce qui nous intéresse est le choix de Pierre par Jésus comme chef de la maison à qui les clés furent confiées, une opération qui eut lieu lors de la confession de la foi du chef des apôtres en Jésus comme Fils de Dieu.

2.1.3 *La conception de Jacques*

Avec ses prédécesseurs, Jacques partage la conception d'une fondation christologique prenant son point de départ avec le choix des Douze, des apôtres, mais dont l'effet s'étend à leurs successeurs. D'abord, un même langage relatif au choix est adopté de part et d'autre. Comme les Douze ou les apôtres, le choix de tout prêtre est le fruit d'une initiative divine qui le met à part, avant même sa venue dans le monde (II 880,5 : « Celui-là que le Seigneur a choisi, par l'Esprit, dans le sein de sa mère »). S'adressant à l'évêque d'Amid, Mar Marā, Jacques lui fait savoir que c'est « l'économie de Dieu » qui « vous a choisi (*gbataḥ*) et vous a établi (*w-aqīmtaḥ*) guide de ce peuple fidèle » (Lettres 223,7-11). Mais plus encore, allant au-delà de ce qu'Éphrem et Aphraate pouvaient prétendre, Jacques semble identifier les Douze à des prêtres avant la lettre, une manière à lui de résoudre la question de la succession apostolique en enracinant le sacerdoce dans le groupe des Douze et en le faisant émerger à partir d'eux. Une telle vérité, Jacques semble la déduire de la dernière Cène où Jésus, à la fraction du pain, se présente comme le pur modèle à imiter pour tout prêtre appelé à célébrer l'eucharistie et dont les disciples sont ici les représentants :

Il rompit et distribua son corps, lui-même (*b-īdaw*; litt. : de ses mains) à ses Douze.

S'ils n'avaient pas vu comment il rompt, ils ne (sauraient) pas rompre.

Il se tint comme pontife (*kūmrā*) officiant lui-même (*hū leh nkahen*) parmi ses disciples,

afin de peindre un type-modèle (*tūfsā*) aux prêtres (*kahnūtā*; litt. prêtre) pour qu'ils l'imitent.

II 486,16-19

Cela suffit pour comprendre que, dans la perspective de Jacques, l'acte fondateur de Jésus ne se limite pas aux Douze, ou aux apôtres qu'il choisit, mais qu'il constitue le fondement christologique de tout choix sacerdotal ultérieur.

Comme Éphrem, Jacques assigne aux Douze une place de choix à l'intérieur du groupe des apôtres, ou des disciples. Ce sont les Douze que Jésus « choisit » pour leur promettre « béatitude, trônes et grand jugement » (v 360,3-4), « trônes et grand jugement » (11 708,10), ou « trônes dans le monde nouveau » (11 698,14). Par ailleurs, est propre à Jacques cette autre préfiguration symbolique des Douze que lui suggèrent les sacrifices qu'Abraham « partagea en parties dans la terre de Canaan » (cf. Gn 15,9-10) (1v 796,14-15). Mais cette distinction entre les Douze et les apôtres n'est pas maintenue de façon conséquente, car il arrive à Jacques de parler des « Douze apôtres » qu'il compare aux douze heures de la journée (111 534,19-535,1). De même, pour stigmatiser le peuple juif, il n'est pas moins soutenu que les « apôtres » (*šlīḥē*) siégeront sur les douze trônes – donc les apôtres sont ici confondus avec les Douze – pour juger le « peuple maudit » (*ʿamā līṭā*) qui n'a pas cru en Jésus (1 718,1-2). Une identification entre les deux « groupes », apôtres et Douze, est encore attestée lorsqu'ils sont présentés comme bénéficiant d'un rapport privilégié avec le Fils, auxquels sont parfois associés les disciples. Ainsi, au Cénacle, on croirait que ce sont les seuls Douze qui participent à la fraction du pain (11 486,16; texte qui a déjà été cité), mais plus loin dans le texte, ils sont appelés « disciples » (11 486,18), ou « apôtres » (11 487,18). Pour le lavement des pieds, c'est le terme « apôtres » qui est privilégié, le lavement étant destiné à donner aux « apôtres » une leçon de modestie (11 458,9). Toutefois, quand il le faut, Jacques est capable d'adopter un vocabulaire et une conception plus précis, en s'appuyant sur la symbolique d'après laquelle les Douze sont représentés par les douze tribus d'Israël et les apôtres sont préfigurés par les soixante-dix; cette distinction, notons-le, ne se trouve pas chez les prédécesseurs :

Les soixante-dix guides du peuple, il (Moïse) les représenta par les
apôtres,
et les Douze, par les chefs des tribus qu'il choisit.

1 44,22-45,1

Dans ce langage poétique, apparemment un peu flou, il est cependant difficile de nier le lien spécial et presque exclusif que les Douze entretiennent avec leur Maître. Cette proximité est exprimée chez Jacques par l'image de la Lumière, qui est le Christ, avec ses douze heures de lumière (1 469,5 : « douze lumières » ; 1 469,7 : « douze éclairs (*šemḥīn*) » ; 1 469,11 : « douze épiphanies » (*denḥīn*) ; etc.), ou par l'image des douze pierres précieuses sur la couronne du Roi (1 469,15).

Les Douze sont même associés étroitement à Céphas, la « pierre » (*kifā*), et reçoivent le même nom que lui, formant ainsi les « douze pierres » (*kifē tartēn wa'sar*) (I 470,2), même si, plus loin, il est dit que Jésus « choisit une seule pierre pour les solides (*kahīnatā*) fondements » de la maison de son Épouse (I 470,8) et que, sur cette « grosse pierre » (*kifā rabtā*), « choisie et pleine de beautés », il la bâtit (I 478,18-19).

De ce qui précède, il apparaît que la symbolique exploitée par Jacques pour distinguer les Douze des autres apôtres ou disciples ne fait que reprendre le langage du N.T., où les Douze sont souvent appelés apôtres ou disciples. Quoi qu'il en soit des diverses dénominations, l'important reste que c'est Jésus lui-même qui présida à l'élection des Douze, un acte que Jacques exprime par le verbe « choisir » (*gbā*). Voici quelques textes parmi tant d'autres : « Il choisit des apôtres (*šlihē*) pour proclamer par eux sa doctrine (*haymanūteh*; litt. : foi comme contenu) » (II 350,13) ; « il choisit des apôtres pour (les) envoyer dans les régions (*atravatā*) » (I 215,13) ; « Douze se sont unis à lui, qu'il choisit tous et les aima tous » (II 708,9) ; « Le Fils de Dieu choisit les Douze et les exalta » (V 360,3) ; « il en choisit Douze pour que, par eux, l'univers entier soit illuminé » (V 360,7) ; « il choisit un groupe de Douze (*gūdā da-tre'sartā*) plein de lumière » (BedS 712,20) ; après sa mort, Jésus resta sur terre pour consoler « les apôtres qu'il choisit » (V 690,8-9)⁶. Autant de textes pour insister sur le fait que le choix des Douze ou des apôtres relève du vouloir de Jésus. Quand le choix exprime la mise à part des Douze loin du monde, c'est le verbe « prendre » (*šqal*) qui prend le dessus : « Il prit du monde douze hommes célèbres » (I 215,21). C'est le même verbe qui est occasionnellement utilisé pour signifier le choix des douze heures qui formeront l'unique journée (I 215,15-16)⁷.

S'il est vrai que Jacques recourt au langage scripturaire pour désigner les Douze comme des « pêcheurs », il le fait en adoptant les critères définis par Paul pour le choix des apôtres :

Il choisit des pêcheurs, ni des riches ni des sages,
car le chemin du Fils n'a pas besoin de sagesse⁸.

I 216,2-3

6 Pour le verbe *gbā* utilisé pour le choix des apôtres, cf. les textes que nous venons de citer : II 458,9 ; 487,18 ; pour le choix des prêtres, cf. II 880,5.

7 Cf. aussi I 469,17, texte que nous avons déjà cité, où le verbe *šqal* côtoie le verbe *gbā*.

8 Les Douze, tout aussi bien que Simon Pierre, sont qualifiés de pêcheurs ; cf., entre autres, II 698,16 ; 699,2.16 ; 701,17 ; 702,11 ; 721,7. Dans II 700-702, on rencontre à plusieurs reprises le verbe choisir (*gbā*) lié aux deux adjectifs pris pour substantifs et qualifiant les apôtres de pauvres et de simples.

À la suite de Paul, Jacques défend la thèse d'après laquelle Jésus a choisi les Douze parmi les «simples» (*hedyūtē*) dans le but de confondre les sages de ce monde (I 216,5: «Il choisit des 'simples' pour qu'ils propagent (*d-nafqūn*; litt: pour qu'ils fassent sortir) son kérygme dans la terre»)⁹. Ce choix est ainsi justifié du point de vue de Jésus qui, privilégiant des «vases vides de connaissance», les envoie «par ce qui lui est propre et non par ce qui leur est propre» (*d-lā hwā b-dīlhūn elā b-dīleh*) (I 486,8-9) après les avoir remplis de la véritable «sagesse» et de la véritable «grande richesse» (V 711,11-18). Plus est, étant donné que la puissance de la parole divine n'a besoin ni de la sagesse ni de la richesse des hommes, Jésus veut écarter toute illusion humaine qui porterait à croire que les hérauts ont conquis le monde grâce à la sagesse et à la richesse des hommes (cf. II 701,1-6). Ces hérauts doivent eux aussi éviter la même illusion qui les pousserait à estimer que c'est par leur propre force et par leur mérite que la parole s'imposa et remporta un succès (cf. II 700-702).

S'inspirant de Paul pour son argumentation, Jacques n'oublie pas que l'Apôtre des nations fut lui aussi choisi par le Ressuscité. Jésus lui-même qualifie Paul de: «ce vase que j'ai choisi» (Ac 9,15) (II 740,18), au point que l'adjectif «élu» (*gabyā*) colle désormais à Paul comme à sa peau¹⁰. Mais c'est à Judas que Jacques s'arrête pour justifier, plus que ne le fait Éphrem, son choix par Jésus qui est censé connaître à l'avance la trahison de son disciple. Jacques commence par soutenir que la bonté du Fils a choisi Judas quand il était encore pur et bon, sans tache, innocent et plein d'amour pour le Fils de Dieu (II 490,1-2). Au reproche qu'on ferait au Fils d'avoir choisi un disciple dont il devait prévoir la trahison, Jacques refuse d'opposer savoir absolu et économie divine, l'un et l'autre ne suivent pas la même logique et ne se situent pas sur un même registre, étant donné que l'économie divine fait participer l'homme et respecte sa liberté. Si Dieu se conduit en usant de son savoir absolu, infère Jacques, même l'économie de la création en pâtira. En effet, si l'acte de Dieu était déterminé par sa prescience, il n'aurait pas créé Adam et Satan parce qu'il aurait prévu leur péché, encore moins aurait-il permis la naissance des impies et des malfaiteurs car il aurait connu d'avance leurs méchancetés (II 490-491). À son exemple, le Fils n'aurait pas choisi Judas s'il s'était fié à sa

9 Comme nous l'avons noté, à la suite de Kerschensteiner, *Altsyrische Paulustext*, le terme *hedyūtē* provient de la vs, tandis que la Peš a *sahlē* pour I Co 1,27. Cf. notre *Saint Paul*, p. 270, n. 260.

10 Appliqué à Paul, *gabyā* doit être compris comme signifiant plutôt «élu» qu'«excellent». C'est dans les deux hymnes consacrées à cet apôtre que Jacques recourt à cet adjectif; cf., à titre d'illustration, II 718,10; 740,18; 741,3,7 et, ailleurs, dans III 637,9; 820,4; 829,17.

prescience (II 491,18-19). Le péché est essentiellement le fruit du mauvais usage de la liberté, tandis que la création par le Père, tout autant que le choix par Jésus, est le fruit de la bonté divine :

À l'ignorance (*l-lā yida'tā*) s'abaisse l'Omniscient
en raison de la miséricorde, abondante en lui, envers ses créatures.

II 490,21-491,1

La création de Satan et de (l'ange) Gabriel est égale.
Aussi, quant à l'élection (*ba-gbītā*), Judas est-il égal à Jean.
Par son vouloir, Satan chuta de son ministère,
et par sa liberté, Judas livra le Fils de Dieu.

II 492,7-10

Quant à l'envoi des Douze ou des apôtres par Jésus, Jacques se montre réservé, contrairement à Éphrem, dans le recours au verbe *šlah* qu'on rencontre rarement chez lui et auquel il préfère le verbe *šadar*¹¹. Il se démarque également de ses prédécesseurs en distinguant les deux actes d'élection et d'envoi : l'élection par Jésus relève de la pure décision divine – en fait, une pure gratuité –, tandis que l'envoi des Douze fait intervenir la liberté, et par conséquent, la responsabilité des envoyés :

Il a choisi (les) Douze afin que, par eux, tout l'univers soit illuminé,
et par leur vouloir, il les envoie annoncer la Bonne Nouvelle (*la-
msabarū*; litt. : pour annoncer).

V 360,7-8

Cela ne contredit guère ce que Jacques affirme dans un texte déjà cité (I 486,9), précisant que le but du choix par Jésus est « de les envoyer par ce qui lui est propre et non par ce qui leur est propre ». Dans ce dernier cas, la perspective envisagée porte moins sur l'acte initial du choix que sur le savoir, le contenu, destiné à remplir ces « vases vides ». Cela justifie le fait que Jacques parle non pas de l'envoi des apôtres, mais de la Bonne Nouvelle :

11 Il y a lieu de se demander si Jacques cherche à éviter la tautologie, raison pour laquelle il écarte le verbe *šlah* dont est forgé le terme *šliḥā* (= apôtre), ou s'il y a une intention théologique qui expliquerait la préférence qu'il accorde au verbe *šadar* par rapport à celui de *šlah*. Les différentes références au verbe *šadar* sont données dans le corps du texte. Mais cf. sur ce point *infra*, p. 374, n. 70.

Pour cette raison, par des pêcheurs de poissons, il envoie
sa Bonne Nouvelle au monde en vue de mépriser les sages du monde.

II 701,17-18

Mais il reste que le choix par Jésus, qui privilégie les «simples» et les «pauvres», est ce qui rend possible l'envoi qui a pour mission d'annoncer le kérygme dans les différentes régions du monde (III 622,13-14). Quoi qu'il en soit, l'envoi est présenté comme un acte succédant au choix; commentant le lavement des pieds, Jacques parle du choix au passé et de l'envoi des apôtres comme un acte projeté dans l'avenir:

Afin que les apôtres qu'il a choisis apprennent de lui la modestie,
et qu'ils ne s'enorgueillissent pas lorsqu'ils seront envoyés dans les différentes régions (*ar'atā*).

II 458,9-10

Cet envoi est fixé parfois après la résurrection de Jésus et se trouve mis sur le compte de l'Esprit (623,5); c'est ainsi qu'à l'Esprit est attribué aussi le choix de Thomas comme apôtre:

L'Esprit t'a envoyé (*šlahtaḥ*), lui qui t'a choisi (*gbataḥ*) pour l'apostolat.
Pourquoi blâmes-tu autrui, comme si tu étais inférieur (*ḥasirā*, litt.:
manquant).

III 736,16-17

D'après ces textes, on est porté à croire que les apôtres, choisis par Jésus, ont été envoyés annoncer la Bonne Nouvelle après la résurrection de Jésus. Cela implique également que, durant la vie terrestre de Jésus, ils partageaient sa vie et l'accompagnaient dans ses déplacements. Sans utiliser le terme «accompagner» (*lawē*), comme Éphrem, Jacques exprime la proximité des apôtres avec Jésus par le verbe «cheminer avec», ce qu'ils ont fait un temps suffisant pour qu'ils soient bien instruits de sa doctrine:

Il s'est choisi des apôtres pour annoncer par eux sa foi;
ils ont «cheminé avec lui» (*rdaw 'ameh*) afin qu'il les affermis dans sa doctrine (*yūlfaneh*).

II 350,13-14

Ce constat exclut la possibilité de réduire chez Jacques le sens du terme «apôtre» (*šliḥā*) à sa fonction (*šlaḥ* = envoyer); celle-ci correspond plutôt à

une étape ultérieure de leur vie qui prend origine dans l'acte qui les élit et qui se prolonge dans une période de formation qui nécessite le partage de la vie du Maître. Encore faut-il admettre que l'élection est un acte purement « christique », ne relevant que de l'initiative de Jésus¹², tandis que l'envoi tel que perçu par Jacques implique la liberté et, par conséquent, la responsabilité des Douze, ou des apôtres.

2.1.4 *L'approche de Narsai*

Comme les trois auteurs déjà passés en revue, Narsai confirme que le nombre douze répond bien à la symbolique des douze tribus, bien qu'il soit le seul à rattacher le nombre des disciples, des Douze, aux douze mois de l'année :

Selon l'ordre (*b-ṭaksā*) de Jacob qui a engendré des tribus au nombre des mois,
par ce même (ordre), Notre Seigneur choisit des disciples pour enseigner les hommes.

II 268,6-7

Plus que les auteurs précédents, Narsai place le choix des Douze dans la perspective du choix du peuple de l'Ancienne Alliance, le nombre douze étant choisi « afin que les mystères (*razē*) du peuple ressemblent au salut (*fūrqaṇ*) des peuples » (II 268,8)¹³. À partir de là, la réalité peut prendre le dessus sur le symbole, et dans cette perspective, l'acte de Jacob qui précède le choix de Jésus dans le temps doit se conformer à l'initiative christique qui le précède en vérité :

C'est suivant le symbole (*b-raz*) de Notre Sauveur que Jacob engendra douze tribus,
formant l'« image » (*felatā*, au pluriel) des Douze que choisit le Christ.

II 268,8-9

On pourra suivre les traces des Douze jusqu'à la Pentecôte ; là, ils sont appelés les « douze cordes (*menē tre'sar*) » qui forment la « cithare des Douze » et qui

12 Le cas de la Vierge Marie se rapproche des Douze, bien que ces derniers aient été élus « simples » et « pauvres », comme il a été souligné, sans aucun mérite de leur part. Jacques finit par reconnaître que leur attitude définie par leur « vouloir bon » envers Jésus les confronte à la Vierge qui « s'est rendue belle et fut élue (*etgabyat*) grâce à son vouloir bon » (BedS 623,5) ; cf. *infra*, p. 382–383.

13 De manière négative, Narsai peut justifier ce choix pour souligner le remplacement du peuple juif par les peuples : « Au lieu du peuple, il appela tous les peuples pour qu'ils deviennent siens » (II 146,1-2).

sont préfigurées par les douze tribus du peuple, lui qui a refusé de rendre gloire à la résurrection de Jésus en se servant de la « cithare que composa David » (II 75,1-6).

Le fondement christologique exprimé par le choix que fait Jésus de ses Douze s'étend chez Narsaï sur leurs successeurs. Plus clair encore que cela ne l'est chez Jacques, Narsaï appelle « douze prêtres » les Douze que Jésus « choisit d'abord d'après le nombre des tribus » (II 145,22-146,2). Loin d'être ponctuelle ou éphémère, cette élection accompagne les apôtres après le partage des régions entre eux, allant même au-delà de leurs propres personnes. Ainsi, reprenant à son compte une parole du premier Évangile, Narsaï estime que cette élection continuera à exercer son impact sur les générations futures en raison de la présence de Jésus avec ses disciples, jusqu'à la fin des temps :

Ils partaient avec la « condition » (*tanway*) de cette parole qui les a choisis :

« Voici que je suis avec vous jusqu'à la fin (des temps) » (Mt 28,20).

PP I 233,10-11

C'est dans cette perspective qui englobe à la fois les Douze et les prêtres qui leur ont succédé que Narsaï évoque l'élection des prêtres, qu'il attribue ici à Dieu, étant donné que l'acte n'est plus réservé au Jésus de l'histoire : « Il s'est choisi des prêtres comme médiateurs (*meš'ayē*) entre Lui et notre peuple » (I 357,8-9). Comme médiateur, le prêtre « est élu par grâce » (*da-gbē b-ṭaybū*), ce qui le dote de la force d'exercer sa fonction « par ce qui ne lui appartient pas », laquelle se traduit en l'occurrence par la possibilité qu'il a de chasser l'iniquité et de donner l'Esprit (I 367,18-19).

Cela suffit au lecteur pour se rendre à l'évidence que Narsaï n'introduit pas une rupture abrupte entre les Douze et les ministres sacerdotaux qui leur ont succédé. Passons à présent à l'analyse de l'acte que pose Jésus pour choisir ses premiers disciples. On a déjà repéré certains textes où cet acte est rendu par le verbe « choisir » ou « élire »¹⁴. En certaines circonstances, comme celle qui évoque l'élection de l'apôtre Paul, ce verbe est étrangement lié au verbe « pêcher » qu'on rencontre exclusivement chez les synoptiques. Ainsi, après avoir soutenu que Jésus « s'est choisi » (*gbā leh*) des hommes afin de « pêcher des hommes pour la crainte de la vérité », Narsaï continue en disant que c'est par ce filet (*mšīdtā*) que le meilleur des pêcheurs « pêche » (*šadeh*) Paul (I 54,9-13). Narsaï va encore plus loin que les autres auteurs syriaques lorsqu'il rem-

14 Cf., à titre de rappel, II 145,22-146,1.23-24 ; 268,8-9 ; PP I 233,10-11.

place le verbe choisir par celui d'engendrer. Il le fait en parlant non seulement de Notre Seigneur qui « choisit (*gbā*) des disciples pour l'enseignement des hommes », mais de « Notre Sauveur qui engendra (*awled*) spirituellement (les Douze) », stipulant que c'est suivant ce symbole (*b-raz*) de Notre Sauveur que Jacob « engendra (*awled*) les douze tribus » (II 268,4-9). Comme si, à l'image des douze tribus que Jacob engendre physiquement, Jésus engendre spirituellement ses Douze. Se rappelant que la génération en une créature nouvelle est imputée essentiellement au baptême chez les écrivains syriaques, on est autorisé à inférer que, par ce choix, les Douze deviennent ainsi une création nouvelle.

Un autre trait qui distinguerait Narsaï des trois auteurs précédents est l'importance qu'il accorde à l'étude des raisons du choix des disciples par Jésus. Ne faisant pas intervenir la liberté, donc le mérite de l'homme, le choix d'une personne à l'exclusion d'une autre ne reflète-t-il pas une acception de personne, et par conséquent, une injustice de la part de Dieu qui choisit (PP I 111,11-112,20)¹⁵ ? L'essentiel de l'argumentation de Narsaï consiste à démontrer que le choix de Dieu pour une personne, ou un peuple, n'est guère un privilège personnel, mais qu'il vise au fond une mission que cette personne est appelée à accomplir pour la promotion d'une communauté, avec, en perspective, un bien à la mesure de l'humanité. À cet effet, Dieu choisit Abraham et le destine à « garder le trésor de vie jusqu'à ce qu'il se manifeste » (PP I 111,17-18), devenant pour cette raison « le chef (*rīšā*) quant à l'élection du peuple et la promesse aux peuples » (I 31,15-17). En choisissant le peuple juif, Dieu le prédestine à « garder le levain de vie » (PP I 110,23-24), à « ouvrir par lui le trésor de ses miséricordes à tous les peuples » (I 134,10-125,2). Un choix qui montre l'amour de Dieu pour « les fils de sa maison », un signe annonçant qu'à l'avenir Dieu choisira tous les peuples (I 57,6-58,2).

Quant à la raison du choix des disciples, Narsaï le discerne, comme nous l'avons souligné, dans leur mission qui consiste à « pêcher les hommes à la crainte de Dieu » (I 54,9-10), autrement dit à les inciter à se convertir, ou encore à leur assigner la tâche « d'enseigner aux hommes » (II 268,6-7) la vérité. Ces raisons seront encore mieux explicitées un peu plus loin, quand il sera question de l'envoi des disciples. Arrêtons-nous à présent sur un aspect de cette élection suivant lequel l'accent n'est pas mis sur l'acte initial de Jésus, où la collaboration humaine n'est pas engagée, mais sur ce choix mis en rapport avec la réponse humaine qui peut se distinguer d'une personne à l'autre. En

15 Le contexte est ici le choix d'Abraham et du peuple par Dieu, mais la position du problème et les arguments qui s'y rattachent valent pour n'importe quel choix.

fait, Narsaï prend comme exemple type Joseph, l'un des fils privilégiés par son père Jacob, auquel il compare Jean, le disciple bien-aimé parmi les disciples de Jésus (II 268,3-4: «L'amour qu'a le père pour Joseph ressemble à celui qu'a le Christ pour Jean qui aime son Seigneur»). Pour justifier un tel surcroît d'amour pour l'un aux dépens des autres, l'unique raison donnée par Narsaï est l'abondance d'amour qu'a Jean pour son Seigneur et de Joseph pour son père Jacob (cf. II 267,23-24; 269,9-12). La nature (*kyanā*) des fils de Jacob et des disciples étant elle-même égale pour tous (*had hū kyanā*) (II 267,4), c'est sur le plan du vouloir humain (*ṣebyān nafšā* = vouloir de l'âme: II 267,6), qui inclut la liberté humaine (II 267,12-13) et donc le discernement (*farūšūtā*) (II 267,15) que se situe cet échange d'amour entre Joseph et Jacob et entre Jésus et Jean. En fait, une abondance d'amour de Joseph et de Jean, explique Narsaï, ne peut que susciter un surplus d'amour de la part de Jacob et de Jésus pour l'un et l'autre respectivement, la règle étant que «l'amour rétribue (*faraʿ*) l'amour par l'amour» (II 268,15).

Quoi qu'il en soit, avec cette digression, il est manifeste que la prédilection manifestée par Jésus pour l'un de ses disciples, dont le type est l'amour de Jacob pour son fils Joseph, présuppose un choix initial qui précède à la fois l'amour et la réponse à cet amour. Ce n'est pas parce que Jean aima Jésus que celui-ci l'a choisi comme disciple; ce n'est qu'après son choix que Jean montra à son Seigneur un amour sans mesure qui le rendit plus aimable aux yeux de son Maître. Ceci étant dit concernant l'élection, il reste à se demander si Narsaï admet une quelconque collaboration humaine dans l'envoi des disciples, comme le présume Jacques. En fait, aucune allusion n'est faite en ce sens par Narsaï qui, en revanche, se limite à affirmer que Dieu, après avoir choisi des hommes, les envoie (*šadar*)¹⁶ pour pêcher les hommes (I 54,9-10, texte déjà cité) ou, au sujet des prêtres, qu'il les envoie (*šadar enūn*) «en ambassade (*b-izgadūtā*) auprès des hommes» (I 357,8-9). Sauf erreur de notre part, l'unique fois où l'auteur semble évoquer la liberté des disciples se produit lorsque, se partageant les régions, il est dit qu'ils s'en vont (*hzaq*) avec la promesse que Dieu sera avec eux jusqu'à la fin des temps (cf. Mt 28,20) (PP I 233,10-11). Mais le fait de quitter un lieu n'est pas nécessairement un acte libre, puisqu'il peut être conçu, planifié et ordonné par un autre.

16 Notons que Narsaï recourt au seul verbe *šadar* pour signifier l'envoi, en ignorant totalement le verbe *šlah*.

2.2 Le niveau théologique

En comparaison avec le développement que consacrent nos auteurs au fondement christologique d'un point de vue historique, l'aspect théologique n'est abordé par eux que sous forme d'allusions que nous tâcherons d'expliciter. Nous le faisons avec la plus grande concision pour éviter d'empiéter sur le thème du sacerdoce du Christ que nous aurons à étudier ultérieurement. Ce qui nous retient pour le moment, c'est le lien intrinsèque qu'entretient le sacerdoce ministériel avec le Christ comme grand prêtre, à commencer par la participation du prêtre aux attributs essentiels qui définissent le Christ comme prêtre, pour finir par la nature humaine de Jésus comme le lieu et la source du sacerdoce chrétien.

2.2.1 *Aphraate*

S'il est vrai qu'usant du langage johannique, tout chrétien est lié au Christ comme le sarment à la vigne ou, selon le langage paulinien, comme celui qui s'est revêtu du Christ au baptême, un lien plus étroit et plus fort semble s'installer entre le Christ et le prêtre par le fait d'une élection et d'une confirmation dans la fonction sacerdotale. Dans la perspective d'Aphraate, le rapport que le disciple, dans le sens néotestamentaire du terme, entretient avec le Maître qui le choisit, évoque une proximité plus grande entre les deux, en comparaison avec la relation qu'un baptisé noue avec le Christ. À cet effet, la dénomination de «disciple» est clairement attribuée aux *sacerdotes* quand elle est associée aux termes qui désignent ces derniers. Ainsi en est-il quand Aphraate apostrophe les «pasteurs (*ra'awatā*), disciples de Notre Seigneur» (I 357,8), ou bien quand il met en garde le pasteur (– berger) (*'allanā*) qui s'adonne au commerce pour lui faire comprendre que son comportement n'est pas conforme à la vocation de disciple (I 456,18-22). Le qualificatif de «médecin» ne désigne pas moins les *sacerdotes* quand ils ont la mission d'accueillir les pénitents et de les absoudre; à ce titre, ils sont apostrophés comme «médecins, disciples de notre Médecin sage» (I 316,10-11). La même personne, appelée à donner la «réconciliation» (*tyabūtā*; litt. pénitence), est désignée comme «l'économe (*rab baytā*) du Christ» (I 356,20-21).

Ce lien au Christ est encore mieux développé dans la lettre synodale (Exposé 14), où les mêmes titres et fonctions du Christ prêtre sont appliqués aux *sacerdotes*. Bien que non explicitement sacerdotaux, titres et fonctions revêtent une connotation sacerdotale dès lors qu'ils sont évoqués dans un contexte où le discours s'adresse nettement aux pasteurs. Ainsi lit-on que les «pasteurs» (*ra'awatā*) sont invités à bien paître le troupeau pour mériter la bonne rétri-

bution du « chef des pasteurs » (*rab ra'awatā*) (I 613,9-11; 681,6-8). À côté du titre de « pasteur », on relève une multitude de parallélismes entre les attributs du Christ et ceux des pasteurs humains: à notre Sauveur qualifié de « lumière dans les ténèbres » (I 681,8) répond le même qualificatif pour les pasteurs (I 680,11-12); le Christ représente la « lampe sur le candélabre, qui illumina le monde » (I 681,9) et les pasteurs sont ceux « qui allument les lampes » et « entrent par la porte étroite du royaume » (I 680,17-18) qui est le Christ (I 681,18-19; 684,4). En revanche, si le Christ est le « vêtement et l'habit de gloire qu'endossent tous ceux qui ont triomphé » (I 681,21-22), les pasteurs sont ceux qui « se revêtent de vêtements dignes du banquet » (I 681,1). Dans cette dernière comparaison pointe une dissemblance dans la ressemblance, les pasteurs étant ceux qui se revêtent du « vêtement » de la « gloire », ce qui signifie qu'ils ne sont pas ce vêtement, la gloire elle-même. De même, ils sont ceux qui permettent d'entrer par la porte étroite et non pas la porte elle-même. Ce dernier constat est confirmé également par d'autres images, telles celles qui s'inspirent du quatrième Évangile, où le Christ est appelé la véritable vigne et les pasteurs « les ceps dans la vigne » (cf. Jn 15) (I 680,15-16), ou, reprenant le langage paulinien, le Christ représente le Fiancé, tandis que les apôtres sont les paranymphe distingués eux aussi de l'ensemble des fidèles désignés par l'épouse (I 681,26-684,1). Même si, à d'autres occasions, Aphraate apostrophe les pasteurs en tant qu'« apôtres paranymphe » et « épouse parée » (I 680,10-11).

Dans un langage sacerdotal qui ne concerne à l'évidence que le Christ, mais qui touche les pasteurs dès lors qu'ils se trouvent associés au sort de leur Maître, le lien se resserre entre le « pontife et le saint Serviteur », et ceux qui sont appelés à œuvrer pour devenir « les fils de sa demeure » (I 684,6-7). L'expression « fils de sa demeure » n'est pas à proprement parler réservée aux pasteurs, même si elle s'y applique ici. En revanche, l'expression « fils de son mystère » (*bnay razeh*) est mieux appropriée pour désigner les *sacerdotes*, sens plus clairement attesté chez les auteurs syriaques postérieurs, et son emploi dans la lettre synodale en est une confirmation: « Il est le Prédicateur et l'Apôtre du Très-Haut, écoutons ses paroles et devenons les fils de son mystère » (I 684,10-11). Un pas de plus est franchi vers l'explicitation du fondement christologique du sacerdoce chrétien, même si, par son ouverture, le texte que nous nous apprêtons à analyser prête le flanc à différentes interprétations susceptibles de privilégier soit les simples fidèles, soit les autorités ecclésiastiques. Ajoutons encore, avant de citer le texte, que la terminologie relative au verbe « envoyer » (*šlah* ou *šadar*), employé ici pour le Père qui envoie le Fils, laisse penser aux *sacerdotes* qui sont eux aussi élus et « envoyés » (*šlihē*). Ainsi, après avoir énuméré les actes salvifiques que le Christ accomplit pour nous, Aphraate conclut:

Rendons donc grâce par lui à son Père, et par lui adorons celui qui l'a envoyé (*šalūḥeh*). Par lui, déclarons saint celui qui l'a délégué, lui qui a trouvé en nous son bon plan, qui nous a élus en lui (*gban beh*), qui nous a réjouis en lui, nous a appelés par lui (*gran beh*) et qui a concilié notre petitesse avec sa grandeur¹⁷.

I 684,22-26

De toute façon, on est enclin à croire que l'élection dont il est question ici et qui reprend Ep 1,4 ne se réfère pas à un acte posé par le Jésus de l'histoire, mais à un choix que le même texte paulinien fixe « dès avant la fondation du monde ». Une manière de ne pas restreindre la fondation christologique dans la seule personne de Jésus, mais d'y déceler un trait d'éternité qui l'enracine dans le dessein éternel de Dieu.

Cet aspect éternel du fondement christologique ne contredit pas la conception qui détermine le lieu et la source du sacerdoce du Christ dans l'humanité de Jésus. Il est vrai que le texte d'Aphraate que nous allons citer ne va pas jusqu'à considérer l'humanité de Jésus comme le fondement du sacerdoce ministériel, un pas qui sera franchi par Éphrem. Chez Aphraate, le thème est évoqué lorsqu'il compare la tente temporelle destinée aux offrandes et aux sacrifices pour la rémission des péchés au corps du Christ, « la tente de David qui est tombée et est relevée »¹⁸, un « temple » détruit par les Juifs que le Fils ressuscitera en trois jours (Jn 2,19) et qu'Aphraate identifie à la tente éternelle, habitat de l'Esprit Saint et source de la rémission des péchés :

C'est par cette tente qu'il nous a promis la vie et c'est par elle que nos péchés sont remis. La leur (= leur tente), il l'appela « tente temporelle », car elle ne sert que peu de temps, et la nôtre, le « temple de l'Esprit Saint », pour toujours.

I 524,26-525,4

Pour terminer, notons que l'humanité ici envisagée n'est pas exclusivement celle que le Fils a revêtue durant sa vie terrestre, mais celle qui est passée par la mort et la résurrection, autrement dit, cette humanité à dimension « sur-

17 Notre traduction se démarque de celle de M.-J. Pierre pour *gran beh*, qu'elle traduit par « appelés à lui », au moment où Parisot la rend par « per ipsum ». Murray, *Symbols of Church*, p. 166, traduit encore plus littéralement : « has called us in him ».

18 I 524,20-21. M.-J. Pierre traduit *da-nfal w-qam* (qui est tombée et est relevée) par « qui était tombée, et il est ressuscité », en attribuant le fait de tomber à la tente de David et l'acte de ressusciter à Jésus.

historique», «sur-terrestre» puisque, subissant la mort, elle est entrée dans la gloire de la résurrection. D'ailleurs, ce constat semble répondre à la vision d'Aphraate, qui en traite dans son Exposé «Sur la Pâque» d'où la citation ci-dessus est tirée.

2.2.2 *Éphrem*

S'il est vrai qu'en comparaison avec Aphraate, on trouve moins rarement les apôtres ou les disciples cités chez Éphrem en rapport avec le Fils comme à leur Maître¹⁹, il n'est pas moins vrai qu'Éphrem y fait référence grâce à des images ou à une argumentation donnée à l'appui. Image déjà évoquée, celle des douze rayons, les Douze qui y sont représentés ne sont efficaces dans leur tâche de chasser l'Erreur (*tū'yay*) que s'ils sont rattachés au Christ Soleil (Virg 5,2). Dans ce dernier texte, ils sont opposés aux prophètes qui furent éclairés par l'Esprit Saint avant la venue du Fils²⁰. Un fort accent est encore mis sur le lien entre Jésus et les Douze grâce à la symbolique du soleil et de la lumière: Jésus comme lumière – plutôt comme Épiphanie qui correspond au jour de sa naissance – est compté comme le treizième jour, venant s'ajouter aux douze jours formés par la montée du soleil et qui représentent les Douze, «un symbole parfait de l'Épiphanie du Fils et de ses Douze» (Nat 5,13).

Dans une réflexion qui porte sur le sort des «bergers» (*'allanē*) qui ont dévié de la foi orthodoxe, la prière d'Éphrem est qu'ils puissent retrouver le bon chemin grâce à la lumière du Christ (CNis 31,31: «Que leur regard et leur intellect soient remis en ordre grâce à ta Lumière»), ce qui laisse supposer que seul le lien au Christ, qui est la Lumière, est susceptible de garantir l'orthodoxie des responsables ecclésiaux. C'est à Satan qu'est attribuée la force de détruire ce lien, en insérant «parmi les prêtres (de Yahvé) des prêtres de Baal», et «parmi les apôtres, des apôtres impies» (CH 41,18)²¹. L'inauthenticité des apôtres est ainsi définie par leur aliénation loin du Christ et leur adhésion aux forces du mal agissant dans le monde. Ce lien au Christ est encore souligné par un autre texte que nous avons déjà évoqué, où les apôtres, préfigurés par Éléazar qui accompagna (*hwē wā*) Josué, sont présentés comme les compagnons de

19 En voici quelques échantillons: les apôtres du Fils du Roi (CH 25,2), Simon Pierre comme disciple du Christ (CH 25,10).

20 Il arrive à Éphrem d'appeler soleil et lune les deux apôtres Pierre et Paul respectivement, dans une symbolique qui rapproche l'inhumation des deux apôtres en Occident, à Rome, au coucher du soleil à l'ouest, avec toutefois cette différence qui fait que la grandeur des apôtres surpasse les deux luminaires, étant donné que leur lumière brille éternellement, sans jamais être consumée (Crucif 7,8).

21 Texte discuté *supra*, p. 12.

Jésus (*l-yešū' lawēn waw* = ils accompagnaient Jésus) (Virg 18,8)²². Cependant ils n'accompagnent pas Jésus comme des sujets passifs, mais comme des acteurs appelés même à parler « au nom de Jésus (*b-šem yešū'*) », comme les prophètes s'exprimaient au nom du Seigneur (CH 56,3).

Pour accentuer le rapport que les disciples entretiennent avec le Fils, Éphrem multiplie les traits qui les distinguent des prophètes, telle que la proclamation de la résurrection (*nūhamā*) qui leur est réservée et qui est rendue possible par la résurrection du Fils, dès lors que les prophètes se limitent à annoncer le retour (*ḡṇayā*) (Eccl 9,14).²³ Mais la distinction peut être exploitée en vue de souligner le rapprochement des apôtres et des prophètes dont le comportement s'oppose à celui des hérétiques. Ceux-ci, audacieux qu'ils sont, n'hésitent pas à donner leurs noms aux communautés qu'ils fondent, tandis que les prophètes et les apôtres, poussés par le même zèle, refusent qu'un nom autre que celui de Dieu scelle les communautés qui leur sont confiées et qui ne leur appartiennent pas :

Les prophètes ont posé le nom de Dieu sur le troupeau de Dieu,
et les apôtres ont posé le nom du Christ sur l'Église du Christ.

CNis 20,7

« Nom de Dieu » et « nom du Christ » ne semblent en aucune façon s'opposer, puisque, dans l'esprit d'Éphrem, c'est le même Dieu qui est ici désigné, à qui se fie le docteur syriaque à la fin de la strophe : « Béni soit celui par le nom de qui nous sommes sanctifiés ». D'ailleurs, contre les Marcionites, les actes de Jésus le montrent comme le Fils de Dieu et nullement comme l'Étranger, et c'est en lui qu'il est légitime de discerner celui qui « a fait cesser (la ligne) des prophètes et appela les apôtres, en leur temps, comme le Seigneur de tout » (CH 37,7). Le Fils n'est donc pas seulement Seigneur des apôtres, puisque son action s'étend aux prophètes, domaine de son Père où il est appelé à décider de leur sort en prononçant la fin de leur mission. Toujours contre les Marcionites qui cherchent à lier les prophètes à la seule action du Dieu juste, Éphrem explique le retard de la venue du Fils dans le monde comme un alibi auquel recourt le Fils pour que « ses prophètes » (*nbiyyaw*) aient le temps suffisant pour accomplir leur mission, comme par sa montée au ciel il permet à « ses apôtres » de se consacrer à la proclamation :

²² Cf. *supra*, p. 18 et n. 39.

²³ Dans sa traduction du terme *ḡṇayā* par Rückführung, Beck semble avoir privilégié le sens de retour à la terre promise, mais le sens de conversion, celle du cœur, serait également présent à l'esprit d'Éphrem.

Il tarda à venir pour que ses prophètes remplissent leur office (*nšam-šūn*),
et il monta et se tut afin que ses disciples prennent la parole.

CH 38,2

De ce qui précède, il ressort que le lien du Fils à ses apôtres ne doit pas être interprété comme une limitation de son acte salvifique à caractère universel, dont l'effet peut s'étendre sur le domaine prétendument réservé au Père. Mais cela ne doit pas non plus dissimuler qu'un lien hautement privilégié lie Jésus à ses apôtres qu'il choisit personnellement et avec lesquels il partage sa vie et son mystère. Au point qu'Éphrem, prolongeant ce qu'il affirmait au sujet des apôtres parlant « au nom du Christ », n'hésite pas à souligner la ressemblance entre le kérygme de Jésus et celui des disciples, à la fois par l'attitude modeste (*mūkaḥā*) des hérauts et par leur exaltation (*rūmramā*) ; modestie et exaltation renvoient respectivement à la persécution endurée et aux miracles accomplis :

Et, par conséquent, comme ses disciples le proclament en bas par modestie et par exaltation, à savoir par la modestie de la persécution et par l'exaltation des miracles, ainsi Notre Seigneur s'est proclamé lui-même par modestie et par exaltation.

SdDN 32,19-23

Ceci, Éphrem le soutient en faisant allusion à la manifestation du Fils à Saul sur le chemin de Damas par des paroles modestes et par la puissance de sa lumière éblouissante. Mais, comme c'est le cas pour Aphraate, la ressemblance chez Éphrem cache une plus grande dissemblance, du fait que c'est Jésus qui donne aux disciples de « parler dans toutes les langues » (Ac 2,4 ; cf. 1 Co 13,1-3) (SdDN 10,18). C'est bien lui qui les habilite à faire des miracles après sa mort, montrant ainsi à ses crucificateurs qu'il est toujours vivant grâce aux miracles de ses disciples (SdDN 10,19-21). Plus proche d'Aphraate et pour marquer cette dissemblance entre Jésus et ses disciples, Éphrem distingue entre Jésus, le Fiancé du troupeau qui est l'Église, et les « véritables paranymphe » que sont les disciples, qui refusent de donner leurs noms au troupeau qui n'appartient qu'à leur Seigneur (CH 24,4). Même langage et même image sont évoqués dans un discours qu'Éphrem adresse à Abraham, évêque de Nisibe, l'invitant à prendre soin de la « fiancée de ton Seigneur » et de la préserver de ceux « qui l'ont appelée par leurs noms » (CNis 20,4). À ces hypocrites qualifiés d'« adultères » parce qu'ils « donnent leurs noms au troupeau », Éphrem oppose les « véritables paranymphe » qui « donnent le nom du Fiancé » à l'Église (CNis 20,5).

Derrière cette opposition entre les vrais paranymphes et ceux qui prétendent l'être se profile également une différence essentielle entre le véritable Fiancé et les apôtres, dont le rôle se limite à arranger les fiançailles entre Jésus et son Église. Il est important de souligner cette vérité pour dissiper toute illusion qui tendrait à assimiler la responsabilité des disciples-apôtres à une identification entre un serviteur et un Maître.

Transposé sur le sacerdoce en général, cette différence essentielle s'exprime par la distinction entre ce qui appartient en propre au Christ et ce qui appartient par grâce à l'homme. Dans cette perspective, les noms, encore davantage les « personnes » (*qnūmē*), du Créateur et des créatures ne peuvent afficher une quelconque égalité, encore moins les noms « prêtre » et « roi » :

Le Seigneur voulut, par son amour,
faire acquérir ses noms à ses serviteurs.
Les prêtres et les rois, par grâce,
se sont revêtus de tes « surnoms » (*kūnayaḥ*, au singulier),
et Moïse et Josué, de tes noms.

HdF 5,6

On en déduit que les prêtres participent par grâce au sacerdoce du Fils, à qui le sacerdoce appartient essentiellement. C'est ce qu'on trouve également affirmé par Éphrem, qui interprète le déchirement du vêtement du grand prêtre Caïphe (Mt 26,57; Mc 14,63) comme étant le signe que le sacerdoce l'abandonne et vient se réfugier auprès du Sauveur qui « réclame ce qui lui appartient » (*taba' dīleh*) (Resur 3,8). Sans nous arrêter sur la transmission du sacerdoce et le rôle médiateur du Christ, nous relevons ici les deux arguments qu'exploite Éphrem dans le SdDN pour souligner la suprématie du Fils Prêtre par rapport aux autres médiateurs, tels que Moïse et Syméon, par lesquels passent le sacerdoce et la prophétie jusqu'à parvenir « à Celui qui a pouvoir (*šālīt*) sur le trésor » de ces deux dons (SdDN 51,3-7). En fait, pour justifier que le Fils ait pouvoir sur le sacerdoce et la prophétie, Éphrem puise le premier argument dans le quatrième Évangile, d'après lequel Dieu ne donna pas au Fils « l'Esprit avec mesure » (Jn 3,34) (SdDN 51,7-8); l'autre argument est tiré de Col 2,9, où le Christ recevant le sacerdoce et la prophétie est présenté comme « le vase (*manā*) en qui habite toute la plénitude » (SdDN 50,11-12)²⁴.

24 Beck, *Dōrea und charis*, p. 103, ne renvoie plus à Col 2,9 qu'il a donné dans sa version, p. 51, n. 2. Dans la monographie, il ne tient compte que du terme *malyūtā* (plénitude) qu'il trouve attesté dans Jn 1,16. Mais dans son texte, Éphrem veut mettre l'accent sur cette plénitude qui habite en Christ, ce qui est bien affirmé dans Col 2,9, même si le verbe pour

Jusqu'ici, le Christ apparaît comme le grand prêtre et à son sacerdoce participent les disciples par grâce. Éphrem pousse encore plus loin son argumentation sur le fondement christologique du sacerdoce représenté par les apôtres, en voyant dans le Christ lui-même la source qui rend possible – possibilité *sine qua non* – le sacerdoce des apôtres, en même temps qu'il est le seul acteur qui fit tarir le sacerdoce lévitique :

Par toi (*bah*), les apôtres sont devenus prêtres (*kahen*)²⁵,
au moment où les lévites cessèrent par toi.

Virg 8,21

Puisqu'il convient de nous limiter au thème du sacerdoce chrétien, point n'est besoin d'élargir la perspective pour inclure tous les domaines où s'exerce le fondement christologique. En parlant ultérieurement du sacerdoce de l'Ancienne Alliance, nous aurons à revenir au rôle fondateur joué par le Fils²⁶. Mais, bien que ce ne soit pas le sacerdoce dans son exercice cultuel qui est évoqué, sans que soit pour autant exclue sa fonction d'accomplir les mystères (*razē*) du Fils et de les proclamer, l'accent est mis ici sur l'idée d'après laquelle le sacerdoce des apôtres est rendu possible grâce à celui du Fils :

Les apôtres, pêcheurs, grâce à ses « couleurs » (*sammanaw*),
ont été capables de peindre l'image de ses mystères.

Az 15,9

Même s'il ne faut pas séparer divinité et humanité dans la personne du Fils, il s'avère que, venant à déterminer la source du sacerdoce, c'est plutôt l'humanité, appelée souvent « corps »²⁷, qui joue un rôle prépondérant. En fait, en tant

« habiter » est *šrā* chez Éphrem et non pas *'amar* de la Peš., et que le terme préféré par Éphrem pour « plénitude » est *mūlayā*.

25 Nous faisons nôtre la traduction que propose Beck pour ce terme *kahen*, « werden... Prierster », étant donné que ce qui est visé n'est pas un acte ponctuel que les apôtres exercent, mais plutôt l'état même du sacerdoce auquel ils accèdent.

26 En guise d'un avant-goût, nous renvoyons à Virg 28,3; Az 15,13.

27 Il faut bien préciser que le « corps » chez Éphrem est à prendre dans le sens de toute la personne, avec une insistance sur l'humanité, aspect visible qui exprime la réalité invisible de la personne du Fils. Puisqu'il s'agit d'une idée souvent réitérée par Beck, les références que nous donnons aux études du spécialiste d'Éphrem sont à titre d'illustration; cf. *Baptême*, p. 119; *Reden*, p. 80; *Theologie*, p. 55; *ComParad*, p. 66,80; *Bild vom Sauerteig*, p. 17; *Psychologie*, p. 85-89; *besrā und pagrā*, p. 3.10-12; *Dorea und charis*, p. 82.

que grand prêtre, l'action du Fils sur son corps fait de lui l'acteur de sa propre offrande, où, par conséquent, humanité et sacerdoce apparaissent indissolublement liés :

L'Agneau véritable sait que les prêtres (*kahnē*) se sont souillés
et que les pontifes (*kūmrē*) se sont rendus impurs et qu'ils ne lui suffisent plus.

Lui-même est devenu, pour son corps, prêtre et grand pontife.

Az 2,2

C'est ce corps, cette humanité, que le Fils comme grand prêtre a revêtus et qui lui servent d'éphod à la place de l'éphod endossé par les prêtres lévites, comme sa puissance se revêt du pain eucharistique en remplacement de la *fedtā* :

Les prêtres du peuple se sont revêtus de la *fedtā*
en plus de l'éphod (*afūdā*)²⁸ ; le tien est (plus) noble,
ô grand pontife, car ton corps fut, pour toi,
comme un éphod ; et au lieu de la *fedtā*,
ta puissance cachée s'est revêtue du pain (*frīstā*) (Ac 2,46).

Ecl 42,1

Comparé à la tente temporelle chez Aphraate, le corps du Fils est mis en rapport avec l'éphod chez Éphrem, les deux auteurs voulant souligner qu'il est le lieu du nouveau sacerdoce qui vient remplacer l'ancien.

Bien entendu, en développant leur typologie relative au corps du Fils, les deux écrivains ne poussent pas leur réflexion concernant le sacerdoce du Christ comme fondement du sacerdoce ministériel. Leur intérêt est plutôt focalisé sur l'imperfection du sacerdoce ancien que surpasse par sa perfection le nouveau sacerdoce représenté par l'offrande parfaite de soi, de son corps, du Christ. Toutefois, sans que le sacerdoce soit évoqué parmi les dons reçus de l'humanité du Fils²⁹, l'argumentation que développe Éphrem sur la médiation du corps

28 Dans sa version, en se fondant sur Thesaurus, Beck note que le terme *fedtā* peut traduire aussi le terme hébreu éphod.

29 Dans ces textes, il semble que ce soient les guérisons obtenues par le contact avec le corps – avec l'humanité – du Fils qui soient plutôt mises au premier plan. Pourtant, dans le contexte d'où sont tirées ces affirmations d'Éphrem, le langage sacerdotal n'est pas absent, et cela quel que soit l'acteur, l'homme ou le Fils de Dieu : l'amour humain appelé à être « grand encensoir » (*fīrmā rabā*), ou l'acte de brûler comme encens (*w-na'ṭar*) nos chants et prières, ou la décision du Fils de Dieu qui « a fait de sa croix un encensoir à la divinité et fit brûler comme encens (*w-a'ṭar*) son sang pour nous tous » (cf. SdDN 8,4-6). La

christique dans la transmission de ces dons constitue un cadre général, voire des prémisses qui permettent d'éclairer l'origine des autres dons. Bien que ce soit du Médiateur (*meṣ'ayā*) que les hommes reçoivent la vie (SdDN 8,13-14), Éphrem ne dissimule pas que c'est grâce à l'harmonie qui existe entre la divinité et l'humanité du Fils que le don se fait, la divinité étant la source et l'humanité jouant le rôle de médiation qu'Éphrem nomme « trésorier » (*giza-brā*):

Bien que les besogneux s'approchent de son humanité, c'est de sa divinité qu'ils reçoivent le don. Désormais il a fait du corps dont il s'est revêtu un trésorier pour ses richesses, du fait qu'il puise, mon Seigneur, de ton trésor et distribue aux besogneux, fils de sa race.

SdDN 8,7-11

L'aspect de médiation du corps du Fils est encore mieux mis en relief dès lors qu'il se trouve qualifié de « serviteur », par lequel le Fils accorde ses dons à ceux qu'il aime :

C'est toi qui as fait pour toi le corps comme « serviteur » (*šamašā*) afin que, par lui, tu donnes à tous ceux qui t'aiment tout ce qu'ils chérissent³⁰.

SdDN 8,15-16

Médiatrice, et par conséquent actrice, l'humanité du Fils peut se transformer en un réceptacle de l'action de la divinité, abandonnant de la sorte le statut d'actrice pour une quasi pure réceptivité. Sur ce plan, l'humanité apparaît davantage distinguée de la divinité, sans que l'on puisse reprocher à Éphrem une quelconque dissociation des deux. Si le thème retenu ici paraît intéressant, c'est à cause de l'impact qu'il exercera plus tard sur Narsai, qui n'hésitera pas à réduire l'humanité du Fils à un pur réceptacle de l'action divine³¹. Quant

traduction par Beck de *na'tar* et *a'tar* par « emporsteigen lassen » et « emporsteigen » respectivement dissimule un tant soit peu l'aspect ou la portée culturelle qui renvoie à l'acte de brûler de l'encens.

30 Beck traduit *d-beh tetel l-rahmayk hul da-rhem* par « um durch ihn deine Liebe allen, die (dich) liebten, zu geben ». En fait, *rahmayk* signifie simplement « tes amis » et *hul da-rhem*, « tout ce qu'ils aimaient » et non pas, comme le suppose Beck, l'amour du Fils pour eux.

31 Nous n'avons pas à procéder ici à une comparaison avec la pensée de Narsai ; nous y reviendrons plus loin. L'idée que se fait Narsai de l'élection de Jésus fait penser à l'élection des apôtres et suscite la question de la différence qui existerait entre les deux élections. De plus, le thème de l'élection nous replace ainsi de plain-pied face à la question du fonde-

à Éphrem, c'est au sujet du baptême de Jésus qu'il lui arrive de distinguer entre le corps qui reçoit le baptême et la puissance du Fils qui, avec le Père et l'Esprit, administre ledit baptême (HdF 51,8: «Il est vrai que, par les noms par lesquels ton corps fut baptisé, les corps sont baptisés»). Comme si, se trouvant contraint de soustraire la divinité du Fils à l'effet de sanctification que procure le baptême, Éphrem se devait de distribuer les rôles entre le Fils acteur et son humanité réceptrice:

Les trois «mystères» (*razē*) ont baptisé ton humanité:
le Père par sa voix, le Fils par sa puissance
et l'Esprit par sa couvaion (*rūḥafā*). Gloire à ta couvaion.

HdF 51,7

2.2.3 Jacques

Sur le plan théologique, l'approche de Jacques et de Narsai reste en deçà de la grande envergure du grand maître Éphrem. Il n'est pas surprenant non plus de constater une totale absence de l'humanité médiatrice du Fils dans le raisonnement de Jacques, ce qui pourrait s'expliquer par sa christologie modérément miaphysite qui considère que l'unique acteur dans la personne du Fils serait le Verbe, l'humanité de celui-ci étant totalement unie à sa divinité. En revanche, l'humanité du Fils chez Narsai est tellement mise en valeur, envisagée en elle-même et pour elle-même, qu'on discerne mal le rôle de médiation dont elle est capable. Sur le rôle de l'humanité du Fils, nous aurons à revenir à la fin de ce paragraphe. À présent, nous tâcherons de réfléchir sur l'unité du Fils avec ses Douze, unité qui traduirait un lien de fondement permanent et, surpassant l'acte initial de l'élection, le prolongerait, le préserverait et le promouvrait. À côté de la qualification du cercle de ses disciples par «ses» Douze (II 486,16; III 534,19), une façon de signifier un rapport d'intimité entre eux et leur Maître, Jacques reprend à Éphrem l'image du soleil et de ses rayons, qu'il développe en variant la terminologie à son propos et en insistant sur l'unité qu'elle traduit entre les protagonistes. Ainsi trouve-t-on le Fils appelé «lumière», tandis que «ses Douze» sont cités sans plus de précision (I 467,6). Mais les Douze peuvent eux-mêmes être appelés «lumières» par rapport au Fils nommé «Jour», constituant ainsi les heures de la journée (I 469,5-6), ou les douze «heures éclairantes» du «Jour» qui est le Fils (III 534,20; 573,2). Par rapport à l'image du jour, probablement privilégié en raison des douze heures

ment christologique, de son sens et de sa pertinence pour une élection telle que celle de Jésus.

de lumière, l'autre image, celle du soleil et de ses rayons (*zaliqaw*) n'est pas moins appréciée (I 469,6), les rayons étant aussi appelés « douze éclats » (*ṣem-ḥūn*) (I 469,7), ou douze « épiphanies » (*denḥīn*) (I 469,11)³². Bien qu'aucune justification ne soit donnée au nombre douze, il se peut que Jacques songe, là aussi, aux heures de la journée. Il est probable que le nombre douze dans l'image de la couronne du Fils du Roi ornée par les « douze pierres précieuses » (*ṭab'ē*) (I 469,15) renvoie à l'Ourim et au Thoummim, pierres précieuses incrustées dans le pectoral, vêtement du grand prêtre (cf. Ex 28,30).

Quoi qu'il en soit, quelles que soient les variations données à l'image du soleil ou de la lumière, l'intention fondamentale de Jacques est de souligner l'unité entre le soleil et les douze heures par lesquelles le soleil « rassemble et forme une seule journée (*ḥad īmmamā*) de grande lumière », ou par « ces douze degrés », « le soleil monte et descend », répandant son épiphanie (*denḥeh*) sur les terres enténébrées (I 215,15-18).

Aux images vient s'associer la terminologie relative à l'unité particulière tissée entre Jésus et les Douze; ceux-ci sont dits être « unis à lui » (*aḥīdīn beh*), « liés à lui » (*naqīfīn leh*) (I 216,6; cf. aussi II 708,9-10), ou encore « mêlés à lui » (*ḥlīṭīn beh*) (I 216,7)³³. Unis à lui, les pasteurs (*ra'awātā*) trouvent leur unité par lui et en lui (II 634,11: « Que les pasteurs soient un en toi »). C'est aussi en lui que leur mission dans le monde s'enracine et s'affirme en tant que crédible. Déjà, ils cheminent avec lui (*rdaw 'ameh*) pour qu'il les affermisse dans sa doctrine, les envoyant dans le monde pour proclamer par eux (*bhūn*) sa doctrine (*hay-manūteh*; litt.: foi)³⁴. Ils seront envoyés par ce qui est propre au Fils (*b-dīleh* = par ce qui lui est propre) et non par ce qui leur est propre (I 486,8-9)³⁵.

Il n'est pas besoin de développer le lien des Douze au Fils par cet autre aspect, celui qui rattache leur mission à sa Bonne Nouvelle (II 702,8) et leur proclamation à sa foi-doctrine (II 702,2). Dans cette perspective cependant, la position de Jacques reste en-deçà des affirmations d'Éphrem, que ce soit sur le plan de la proclamation, ou encore sur le plan de l'exercice sacerdotal tout court. En fait, au moment où Éphrem accorde aux Douze de parler « au nom de Jésus », Jacques ne leur assigne que la fonction de « le proclamer » (*da-nmallūnay*; litt.: pour le « parler ») (III 622,13-14). En outre, là où Éphrem

32 II 350,13-14; cf. *supra*, p. 50.

33 Nous ne croyons pas qu'il faille traduire le « *beh* » succédant à ces verbes par « en lui », comme si les Douze étaient unis « dans le Fils ». Même en III 535,1, nous avons l'expression *naqīfīn leh*, liés à lui, avec la préposition *leh*. C'est seulement dans II 634,11, texte donné dans le corps du texte, que Jacques exprime le souhait que les « pasteurs soient un en toi », le Fils étant considéré comme la source de leur unité.

34 II 350,13-14, texte cité *supra*, p. 54.

35 Il a été renvoyé à ce texte *supra*, p. 52-53.

soutient que les apôtres deviennent prêtres « en lui » (*baḥ* = en toi), Jacques laisse entendre que les apôtres exercent le sacerdoce (*kahen*) « pour lui » (*leh*), en comparaison avec Melchisedech qui a officié comme un prototype du Fils :

Pour lui, aussi le célèbre Melchisédech officia (*šameš*) ;
pour lui exercèrent le sacerdoce Thomas, Mathieu et leurs compagnons.

IV 796,2-3

Mais, en une seule circonstance, Jacques semble emboîter le pas à Éphrem lorsque, interprétant la vision du char d'Ézéchiél (Ez 1), il présente le prêtre comme étant à l'image du Fils, en comparaison avec l'ange revêtu du lin fin (*būšā*) :

Cet ange revêtu du lin fin dans cette vision (*gelyanā* ; litt. : révélation)
est type du prêtre qui est revêtu de l'image (*šūrteh*) du Fils de Dieu.

IV 596,16-17

Ce parallélisme entre « ange revêtu de lin fin » et « prêtre qui est revêtu de l'image du Fils de Dieu » ne semble guère d'une interprétation facile, même si, de prime abord, on serait tenté de croire que le sens soit obvie. En quoi, se demanderait-on, le « lin fin » représenterait-il une « image du Fils de Dieu » ? Dans l'ensemble du *mīmrā* sur le char d'Ézéchiél, d'où cette comparaison est tirée, le lin fin n'est jamais mis en rapport avec le Fils, ou avec l'une des images qui le dépeignent. À la vérité, c'est le fils de l'homme apparaissant sur le char qui représente l'image du Fils (IV 589,17-18 ; 590,20-21 ; etc.). Par ailleurs, le « lin fin » est constitué de feu, comme les anges qui, eux aussi, sont formés de « feu et d'esprit », comme l'atteste l'Écriture (cf. Ps 104,4 ; He 1,7) (IV 593,8-9). Par conséquent, le lin fin provient « du feu (émanant) de cet ange » (IV 594,2), bien qu'il ne soit pas réellement de lin, mais une couleur de gloire (*gawnā gayā*), raison pour laquelle il a été qualifié de « pur » (cf. Apoc 19,8.14) (IV 594,13-14). En revanche, lorsque Jacques cherche à éclairer le sens du lin fin par la pratique cultuelle de l'Ancienne Alliance, il évoque le grand prêtre qui entre dans le Saint des Saints en se revêtant de lin fin (Lv 16,4) (IV 598,4-5.18), ce qui explique que l'ange s'approche du char « à la manière du grand prêtre » (*b-haw eskīmā d-kahnā rabā*) (IV 598,6-7). Par conséquent, l'ange se montre revêtu de lin fin « afin qu'il représente le prêtre, par ses actes, aux fils de notre terre (*bnay atran* ; litt. : fils de notre lieu) » (IV 597,22-598,1). Dans ce qui vient d'être dit, aucun rapport n'est établi entre le lin fin et l'image du Fils. Encore moins est-on aidé par le parallélisme entre l'ange à lin fin et le prêtre, si l'on considère la fonction sacerdotale assignée à l'un et à l'autre : l'ange reçoit les charbons ardents du

chérubin, et le prêtre reçoit le corps eucharistique de l'Esprit Saint (IV 597,4-7; cf. aussi IV 598,12-17). Autrement dit, la comparaison est ici entre l'ange et le prêtre d'un côté, et de l'autre côté, entre le chérubin et l'Esprit Saint et non pas le Fils. Celui-ci, dans la mesure où il se rend présent dans le corps eucharistique, est représenté par les charbons ardents³⁶.

Quoi qu'il en soit, étant donné que, dans la vision du char, le Christ est représenté par le fils de l'homme et le pain eucharistique par le charbon ardent, il reste vrai que le rapport qu'établit Jacques entre le prêtre se revêtant de l'image du Fils et l'ange se revêtant de lin fin, constitue une affirmation isolée, un hapax. La proposition de Jacques ne saurait s'expliquer que par un détournement ingénieux qui nécessite qu'on trouve un pendant au lin fin de l'ange du côté du prêtre dont l'ange est le type, ce qui pousse le docteur syriaque à accepter l'idée que le prêtre se revêt du Fils lui-même. De toute façon, à prendre Jacques à la lettre, on ne gagne pas à savoir en quoi et pour quelle raison le prêtre est considéré ici comme l'image du Fils.

En dehors de ce contexte, c'est uniquement sur le plan de la pratique « sacerdotale » que le Fils est présenté comme le modèle du prêtre. Étant donné que le seul acte cultuel-sacerdotal posé par le Jésus historique est la célébration de la dernière Cène, celui-ci procède à la fraction de son pain, un acte sacerdotal du grand prêtre, pour offrir à ses Douze le modèle suivant lequel ils auront à rompre son pain et à le distribuer³⁷. Ici, c'est moins le Fils comme auteur de l'acte cultuel-sacerdotal qui est envisagé, que sa présentation comme modèle de la pratique cultuelle-sacerdotale offert aux disciples. Autrement, si l'on se limite au Fils comme acteur, comme présidant à certains actes cultuels, il est utile de mentionner, à côté de la fraction de son pain (cf. aussi II 208,18-19), le fait qu'il administre lui-même le baptême, versant sur nos têtes « l'huile parfumée du baptême », nous rendant frères du Fils unique et capables d'appeler

36 Golitzin, *Glory of God*, p. 355-356, évoque le texte que nous commentons sur l'ange vêtu de lin blanc comme type et modèle du prêtre, en faisant remarquer que le vêtement de lin blanc est celui endossé aussi par le grand prêtre le jour où il entre dans le Saint des Saints. En mettant en parallèle l'ange et le prêtre, l'auteur ne se demande pas en quoi le lin blanc pourrait être une image du Fils de Dieu. De toute façon, l'auteur n'est pas tenu à analyser chaque ligne de l'homélie; son souci premier est de montrer le lien de Jacques à la tradition juive, notamment à la mystique de la merkabah sur laquelle Jacques porte un regard critique, comme il critique toute mystique chrétienne qui cherche à donner de l'importance à l'ascension au ciel. Jacques, souligne l'auteur, veut au contraire insister sur la nouvelle possibilité de rencontrer le Fils, sans monter au ciel, dans l'Église et dans l'eucharistie. Par ailleurs, il fait savoir que, pour Jacques, le trône du Fils est désormais le sein de la Vierge depuis que le Fils s'est incarné et dont le char n'était qu'un simple type servant de sanctuaire pour les anges.

37 Cf. II 486,16-19, un texte que nous avons cité, *supra*, p. 49.

Dieu « Père qui est aux cieux » (IV 901,5-8). Il est superflu de pousser l'analyse dans cette direction, car, outre le fait que Jacques use d'un langage poétique plus apte à attribuer au seul Fils certains traits ou fonctions, il peut bien tempérer ses affirmations en n'oubliant pas des acteurs seconds qui agissent après le départ de Jésus auprès du Père.

2.2.4 *Narsai*

Chez Narsai, l'approche théologique se trouve peu développée, d'abord en raison du caractère circonstanciel de ses *mîmrê*, mais probablement et surtout à cause d'une christologie qui table en premier lieu sur l'élection de Jésus. Ceci pourrait avoir pour conséquence un lien ténu entre le Jésus de l'histoire élu et ses disciples, devant être eux aussi élus, même si, en parlant des disciples élus par le Fils, Narsai ne se trompe pas sur l'identité du Fils déjà élu et élevé au rang de la divinité. Dans cette perspective, on comprendrait mieux l'affirmation déjà évoquée, d'après laquelle le Fils « engendra » les Douze, comme Jacob avait engendré ses douze fils, les chefs des tribus (cf. II 268,4-7)³⁸. Cet aspect de rapport initial et « congénital » entre le Fils et ses Douze est appelé à durer dans le temps, grâce à une relation permanente qui s'exprime par une marche « à la suite » de Jésus, sur le « chemin de son kérygme » (*karüzūteh*) et en le prenant pour modèle :

Les amis l'aimant (*rahmîn hūbeh*; litt.: les amis de son amour) ont
désiré imiter son modèle (*nūšeh*)
et, sur ses traces, cheminer sur le chemin de son kérygme.

II 152,2-3

Quant à l'humanité de Jésus, elle ne semble pas jouer un rôle médiateur dans la transmission du sacerdoce. Tout au plus, elle est présentée par Narsai comme ce qui comble le désir qu'a l'homme de voir Dieu, en le rendant visible grâce à la visibilité du corps de Jésus³⁹:

38 Cf. *supra*, p. 56.

39 C'est une idée que Narsai reprend à Éphrem; à titre d'exemple, cf. HdF 17,5:

Dieu qui constata qu'il ne pourrait jamais être scruté
se revêtit d'un corps qui peut être recherché,
afin que nous cessions de scruter sa divinité
et que nous nous contentions d'énoncés (*šarbē*) sur son humanité.

Pour une influence d'Éphrem sur la doctrine de la connaissance chez Narsai, cf. les deux articles de Jansma, *Pensée de Narsai* et *Narsai and Ephrem*, où est défendue la thèse d'un double loyalisme intellectuel de Narsai vis-à-vis de deux maîtres, Éphrem et Théodore, aussi bien que de l'influence sur lui d'une troisième source, la « Tradition de l'École ».

Pour cette raison, le Créateur de toute chose l'a élu parmi tout ce qui existe,
Afin que, par la visibilité de son corps (*b-galyūt fağreh*), il comble le besoin de tous.

McLeod v 231-232

Ainsi le Fils est-il élu pour représenter Dieu, être son lieu-tenant, grâce à la visibilité de son corps :

C'est lui que le Seigneur de tout élit parmi tout ce qui existe comme Principe,
afin qu'il soit son lieu-tenant⁴⁰ à l'égard de ses créatures (*la – 'bad īdaw*; litt. : créatures de ses mains).
Il est le lieu-tenant de l'Être pour tous par sa visibilité (*galyūteh*)
et, comme dans un port, la création se repose grâce aux sens (*reğšay*) de son corps.

II 68,21-23

Ce détour par une réflexion sur l'humanité du Fils ne s'annonce pas inutile, car, en permettant d'établir une comparaison avec les auteurs précédents, il révèle l'absence de toute médiation de cette humanité pour le sacerdoce. Le rôle de l'humanité se limite à rendre visible l'Invisible, un aspect de la christologie bien présent chez Éphrem⁴¹.

Ceci étant, nous n'avons pas à pousser plus loin notre investigation concernant l'humanité du Fils, ce à quoi nous reviendrons encore une fois dans la partie consacrée au sacerdoce christique. Jusqu'ici, il s'est avéré opportun de centrer l'attention sur le Christ qui joue un rôle de fondation dans l'institution du sacerdoce ministériel. Mais, en fait, le Fils ne peut être l'acteur exclusif, étant donné qu'il agit sur l'initiative du Père et non sans la collaboration de l'Esprit Saint à qui revient de prendre la relève après l'Ascension du Fils. À vrai dire, le rôle du Père, quoique fondamental, demeure à l'arrière-fond, car c'est par son Fils et son Esprit qu'il se manifeste et agit dans l'histoire des hommes. Encore tout aussi invisible mais efficace se révèle l'action de l'Esprit Saint, que nous tâcherons d'étudier dans le chapitre suivant, et cela dans le seul domaine relatif au sacerdoce.

40 Nous traduisons ainsi l'expression « *d-nehwē mmalē dūkat yateh* », qui se traduit littéralement par « afin qu'il comble le lieu de son être » ; de même pour l'expression *dūkat ītyā mmalē l-ḥūlā* ; litt. : Il comble le lieu de l'Être vis-à-vis de tous.

41 Cf. notre *Pensée symbolique*, p. 235-238.

La dimension pneumatologique

En passant à l'étude du rôle de l'Esprit Saint, on n'abandonne pas l'action du Christ qui inaugure l'histoire du salut et reste un appui continu et incontournable de la mission de l'Esprit dans la Nouvelle Alliance. Cela ne signifie pas non plus que l'Esprit ne jouait pas un rôle prépondérant dans l'Ancienne Alliance, notamment auprès des prophètes. Mais doté de la plénitude de l'Esprit, comme nous allons le voir chez Aphraate, le Christ est à même de donner l'Esprit aux fils de la Nouvelle Alliance. Sachant que, dans la tradition syriaque, l'Esprit Saint est présent comme acteur efficace dans les sacrements, notre investigation dans ce chapitre cherchera à déceler son intervention, si intervention il y a, dans le don du sacerdoce.

3.1 Aphraate

Parmi les auteurs que nous étudions, Aphraate semble représenter la doctrine qui a le mieux défendu l'unité du Fils et de l'Esprit sur le plan de leur rapport personnel, de même qu'il a exposé, en conséquence, leur action conjuguée dans l'histoire salvifique. Déjà sur le plan du langage, Aphraate est le seul qui, parmi nos auteurs, ait fait usage fréquent de l'expression « Esprit du Christ », adoptant la lecture de la vs, qu'il développe et applique à d'autres textes pauliniens¹. Ce qui retient l'attention, c'est le fait de voir l'action de l'« Esprit du

1 Cf. notre *Introduction à l'Esprit Saint*, p. 21, n. 26 et p. 41-42, où nous signalons les références pauliniennes données par Kerschensteiner, *Altsyrische Paulustext* (1 Co 12,11; 3 Co 10) et les divers textes pauliniens auxquels Aphraate attribue cette leçon, sans qu'elle s'y trouve réellement. Les textes d'Aphraate où l'on trouve l'expression « Esprit du Christ » sont I 285,24-25; 288,3-4. Pour plus d'informations, nous renvoyons à l'argumentation qui y est exposée. Quant à l'identification de « l'Esprit du Christ », il nous suffit de rapporter l'avis de Brock qui admet que « in early Syriac literature there is an easy movement between Spirit as Holy Spirit and as Spirit of Christ » (*Fire*, p. 236), ou encore ce qu'il écrit dans *Holy Spirit*, p. 62: « As so often in early Syriac literature, 'Christ' and 'Spirit of Christ' are used more or less interchangeably ». Dans une tentative de délimiter ce qui unit ou distingue l'Esprit du Christ du Christ lui-même, Kofsy et Ruzer, *Logos*, p. 374-376, croient discerner que, chez Aphraate, « Esprit du Christ » et « Christ » sont identifiés dans leur activité sotériologique, notamment dans le baptême chrétien, dans la vie ascétique et dans la résurrection, mais chacun d'eux forme une entité séparée et indépendante de l'autre. Il n'est pas dans notre intention de discuter le statut de l'Esprit Saint, de nous interroger surtout s'il est subordonné au Père et au Fils

Christ» projetée dans l'Ancienne Alliance, notamment sur les prophètes², dans une tentative de faire valoir la collaboration entre le Christ et son Esprit. Mais l'Esprit peut être représenté comme agissant seul dans l'A.T. et, pour preuve, c'est lui que Saül (1 297,21-23) et David (1 297,26-301,1) reçoivent quand ils sont oints et c'est bien lui qui quitte Saül lorsque ce dernier lui cause de la tristesse et vers qui il revient quand David commence à jouer de la cithare (1 297,3-5). Il est vrai, peut-on faire remarquer, qu'ici l'Esprit est plutôt mis en rapport avec la royauté et non pas avec le sacerdoce. Mais Aphraate ne manque pas d'établir un lien entre l'onction reçue par David et celle que reçoit Jésus de Jean Baptiste et qui le rend grand prêtre :

David fut oint par Samuel pour devenir roi à la place de Saül qui avait péché (1 S 16,1-13), Jésus fut oint par Jean pour devenir grand prêtre à la place des prêtres transgresseurs de la Loi.

I 964,14-17

Plus loin dans le texte, Aphraate semble comprendre l'onction reçue par David en l'identifiant à l'acte d'imposition des mains que Jésus reçoit de Jean Baptiste :

Samuel oignit David (2 S 5,4) à l'âge de trente ans, et Jésus, ayant déjà trente ans, reçut de Jean l'imposition des mains.

I 964,25-965,2

C'est en rapport avec l'Esprit que l'imposition des mains et l'onction font de Jésus un grand prêtre, au moment où les mêmes gestes font de David un roi.

Mais, contrairement aux prophètes et aux rois de l'Ancienne Alliance, Jésus reçoit l'Esprit Saint en plénitude, idée qu'Aphraate justifie par le texte johannique de la vs, d'après lequel «le Père n'a pas donné à son Fils l'Esprit avec

dans la pensée d'Aphraate. Pour une mise au point récente sur la question, nous renvoyons à l'article de Kofsky et Ruzer qu'on vient de citer, spéc. p. 358-359 et 373-377. Encore faut-il reconnaître que l'article se centre plutôt sur la christologie que les deux auteurs évaluent à la lumière du concile de Nicée et en comparaison avec les autres courants christologiques comme l'arianisme et le prétendu proto-nestorianisme. En outre, il convient de faire remarquer que les auteurs ne signalent pas que l'expression «Esprit du Christ» est une lecture de la vs, encore que cette dernière remarque n'affecte en rien leur approche, étant donné qu'ils évoquent plusieurs textes d'Aphraate pour étayer leurs thèses.

2 1 285,23-25: «Le bienheureux Apôtre dit aussi: Dieu a partagé de l'Esprit du Messie et l'a envoyé dans les prophètes (cf. 1 Co 12,11.28; Rm 12,3-6)». Dans le même sens, cf. 1 288,4-7; 292,13-14; 464,13-14.

mesure (*ba-kyaltā*), mais il l'a aimé et a tout remis dans ses mains» (cf. Jn 3,34-35) (I 288,11-12)³. Comme nous le disions, cette réception de l'Esprit sans mesure advient lors du baptême de Jésus par Jean Baptiste et se trouve ainsi liée à l'imposition des mains: «L'esprit d'Élie reposa doublement sur Élisée; Jean imposa les mains à Notre Sauveur qui reçoit l'Esprit sans mesure» (I 289,13-15). Cependant, Aphraate sait bien faire la part des choses et, par conséquent, distinguer ce que Jésus «reçoit de Jean» et ce qu'il «reçoit du ciel» (I 289,19-20)⁴, en expliquant le don de l'Esprit par l'ouverture du ciel et la descente de l'Esprit sur Jésus (Mt 16,16) (I 289,16-18). Quoi qu'il en soit, le don de l'Esprit n'a pas sa source dans l'imposition des mains accomplie par Jean Baptiste, mais c'est simplement «à l'occasion», dirait-on, de cette imposition que l'Esprit est donné, une manière de marquer les limites de l'action humaine, comme cela sera encore clair pour le sacerdoce chrétien. C'est dans cette perspective qu'en une autre circonstance⁵, Aphraate insiste sur le fait que Jésus «a reçu l'Esprit, par le baptême, d'en haut» (*men rawmā*) (I 301,7-9), ce qui laisse bien comprendre que le don de l'Esprit ne tire pas son origine d'un quelconque acte humain.

Ce don de l'Esprit à Jésus lors de son baptême n'est pas sans lien explicite avec le don de l'Esprit à l'homme, don qui, dans la perspective d'Aphraate, a lieu lors du baptême (I 292,24-25: «Certes, à partir du baptême, nous recevons l'Esprit du Christ»; cf. aussi I 296,1-2, où, à la parousie, l'Esprit qui intervient en faveur du baptisé dans lequel il habita reconnaît que ce corps «m'a revêtu aux eaux baptismales»)⁶. Mais la différence reste grande entre l'union de l'Esprit

3 Pour le texte johannique comme lecture de la vs, cf. *infra*, n. 9.

4 Il est difficile de savoir s'il faut comprendre la *dolat* d'attribution dans «*d-yūḥanan*» et dans «*da-šmayā*» comme se rapportant à l'«esprit» de Jean Baptiste et à l'«Esprit» de Jésus respectivement, en référence au double esprit reçu d'Élie par Élisée, comme le suggèrent Parisot et M.-J. Pierre dans leur traduction, ou s'il faut plutôt voir dans la *dolat* de Jean l'évocation de l'imposition de ses mains tandis que la *dolat* du ciel renvoie à l'Esprit que Jésus reçoit. Peut-être vaut-il mieux respecter l'ambiguïté du texte, surtout qu'il est dit ailleurs que Jésus reçoit l'imposition des mains de Jean (cf. le texte déjà cité: I 965,1-2).

5 Dans notre *Introduction à l'Esprit Saint*, p. 66-67 et n. 60, nous avons longuement analysé ce texte d'Aphraate et la traduction inappropriée proposée par Parisot et M.-J. Pierre de *afeqteḥ rūḥā* par «l'Esprit sortit de lui».

6 Cf. I 296,1-3. Parisot traduit *w-labšan men mayā d-ma'mūdītā* par «et quod ab aquis baptismi indui», traduction que reprend M.-J. Pierre à son compte: «Et que j'ai revêtu aux eaux du baptême», comme si c'était l'Esprit qui revêt le corps et non pas le corps qui revêt l'Esprit. À la vérité, ce n'est pas l'Esprit qui revêt le corps, mais c'est bien le corps – l'homme – qui revêt l'Esprit. D'autres savants proposent une traduction similaire à la nôtre, même si ce n'est pas le même texte, mais un texte apparenté qui est rendu. Brock, *ruaḥ elohim*, p. 340, traduit ainsi I 293,26-294,2: «for the moment the priests invoke the Spirit, she opens the heaven and des-

avec Jésus d'une part, et d'autre part, son union avec les prophètes de l'A.T. et des baptisés de la Nouvelle Alliance. C'est que, comme nous l'avons relevé, la plénitude de l'Esprit que Jésus reçoit et qui le rend un avec le Christ, au point de l'appeler « Esprit du Christ », ne peut être revendiqué par aucun homme, quel qu'il soit. En fait, cette plénitude fait de Jésus un réceptacle totalement ouvert à l'Esprit, le démarquant de l'homme qui ne peut recevoir l'Esprit qu'avec la finitude humaine qui le définit. Ainsi, concernant les prophètes, il est clairement soutenu que chacun d'eux recevait de l'Esprit « autant qu'il pouvait en porter » (1 288,4-6). Cela explique également la raison pour laquelle la plénitude de l'Esprit dont est doté le Fils l'habilite à accorder l'Esprit sans qu'il souffre d'aucun appauvrissement (1 236,23-24: « Et si tu prends de l'Esprit du Christ, le Christ ne s'appauvrit en rien »). Dans toute cette argumentation, on devine que ce sont surtout les prophètes et les baptisés qui sont mis en rapport avec l'Esprit. Et pourtant, Aphraate fait sienne la prophétie de Joël, d'après laquelle, à la fin des temps, l'Esprit sera répandu « sur toute chair » (Jl 3,1-2). Loin de se trouver dans un contexte baptismal, cette prophétie sert à appuyer l'idée qu'une connaissance plus grande de Dieu sera accordée grâce à l'effusion de l'Esprit⁷.

Mais si « toute chair » bénéficie désormais de l'effusion de l'Esprit, trouve-t-on chez Aphraate des modalités différentes, avec des degrés différents, de ce don de l'Esprit, ce qui justifierait sa présence agissante non seulement dans les sacrements, mais également dans les personnes qui administrent ces sacrements ? À première vue, Aphraate n'exclut pas un don de l'Esprit réservé à certaines personnes élues pour des missions déterminées dans la vie de l'Église. Déjà l'Esprit a été donné par Jésus aux disciples, rapporte Aphraate qui fait usage de l'expression johannique « souffla en eux », qu'il change en « souffla sur leurs visages », sans qu'il soit toutefois fait mention de l'Esprit auquel il est implicitement renvoyé :

Élisée reçut l'esprit d'Élie et Jésus souffla sur le visage (*b-afayhūn*, au pluriel) de ses apôtres (Jn 20,22).

1 968,10-11

Ce « souffle » semble investi d'une portée hautement significative sous la plume de notre docteur si l'on tient compte de son recours au même verbe, ou au

cends and hovers over the water, and those who are baptised put her on » ; la même traduction est donnée dans *Holy Spirit*, p. 61.

7 Cf. 1 716,24-26 ; 776,9-14 ; 1049,7-8.

même substantif, pour relater la création des premiers parents (I 793,23-24; 800,3-4). Comme si, est-on tenté de conclure, ce souffle sur les visages des apôtres constituait pour eux une nouvelle création, destiné à faire d'eux une nouvelle créature.

Par ailleurs, Aphraate reconnaît que l'Esprit agit encore dans les pasteurs qui ont succédé aux apôtres. C'est ainsi qu'ayant exhorté les pécheurs à faire pénitence en mettant leur confiance en la miséricorde de Dieu, il s'adresse à ceux qui détiennent « les clés des portes du ciel » pour les inciter à les accueillir. Citant l'apôtre Paul, il les identifie aux « spirituels », les mettant en garde contre tout rejet de ces pénitents et leur prédisant une tentation à laquelle ils succomberont eux-mêmes (Ga 6,1) (I 329,20-332,1). Il est clair qu'Aphraate presse ici un tant soit peu le sens du texte paulinien lorsqu'il assimile les « spirituels » à ceux qui « détiennent les clés des portes du ciel », en l'occurrence les *sacerdotes*. Quoi qu'il en soit, il convient de ne pas comprendre le terme « spirituels » comme désignant des hommes ayant une quelconque expérience forte et personnelle de Dieu, mais plutôt comme renvoyant à des hommes remplis de l'Esprit Saint. Toutefois, il n'est pas légitime de pousser plus loin le sens des textes de notre docteur, comme pour leur faire dire que les *sacerdotes* reçoivent l'Esprit au moment de leur ordination, ou que c'est la descente de l'Esprit sur eux qui les élève au rang qu'ils occupent. Même si un tel don initial accordé en vue de la réception de la mission ecclésiale peut être supposé, on ne peut pas prétendre pour autant qu'il soit exprimé explicitement.

Ce long détour par l'étude de l'expression « Esprit du Christ », où le Christ est considéré comme uni substantiellement à l'Esprit, suivi par l'analyse du don de l'Esprit par Jésus aux apôtres, n'a conduit qu'à un mince résultat, à savoir que les pasteurs sont « spirituels », remplis d'Esprit. De plus, le fait d'être « spirituel », même s'il est appliqué aux pasteurs, ne leur est pas exclusivement réservé. Preuve en est qu'à la suite de Paul, Aphraate évoque l'homme spirituel (*barnašā d-rūḥ*) qui juge de tout (1 Co 2,15) pour l'opposer à l'homme de la chair (*da-bsar*) (I 369,1-17), et cela dans le prolongement de son argumentation sur la résurrection d'un corps spirituel (*pağra d-rūḥ*) (I 305,25-26). Cette présence, cette inhabitation de l'Esprit du Christ dans l'homme est un gage de notre résurrection, qui en est la conséquence logique (II 32,11-13: « Et s'il n'y avait pas en nous de son Esprit vivant, il n'aurait pas donné un gage vivant pour que nous ressuscitions comme lui »). On n'a pas à repérer ici toutes les réalités façonnées par l'Esprit, telles que la doctrine « spirituelle » (*yūlfanā d-rūḥā*) qui n'est acquise que par les humbles (I 916,16.20) et qu'Aphraate oppose à la « doctrine habituelle » (*yūlfan 'yadā*) qui assaille l'orant durant sa prière pour lui faire oublier la doctrine spirituelle (I 700,17-23). Ces réalités spirituelles, qu'il s'agisse du corps humain, à savoir l'aspect visible de l'homme, qui atteindra la

perfection de la spiritualité à la résurrection, ou de la doctrine spirituelle, ne permettent pas de préjuger de l'absence ou de la présence d'un don initial de l'Esprit aux pasteurs qui serait à l'origine de leur habilitation à exercer leur ministère.

3.2 Éphrem

Ne recourant pas à l'appellation « Esprit du Christ », Éphrem ne partage pas moins, dans l'approche qu'il consacre à l'Esprit Saint, plusieurs convictions défendues par Aphraate. C'est surtout dans le SdDN, dont la parenté avec la pensée d'Aphraate est d'une évidence indiscutable⁸, qu'on retrouve chez Éphrem la reprise du texte johannique d'un don « sans mesure » (*lā hwā bakyaltā*) de l'Esprit Saint à Jésus (Jn 3,34) (SdDN 51,7-8). À ce don, Éphrem associe l'expression typiquement johannique sur la présence du Fils « auprès du Père » (Jn 1,1-2) qu'il applique à l'Esprit qui « était auprès du Fils » (*hwat brā hwā*) (SdDN 51,21-52,1), ce qui permet au Fils de rejoindre l'Esprit dans les eaux baptismales de Jean Baptiste (SdDN 51,23-52,1). Cependant, dans les *madrašē* d'Éphrem, on ne trouve pas ce lien entre la descente de l'Esprit sur Jésus et l'Esprit-don qui lui est fait « sans mesure » (cf. par exemple, Virg 32,5, où l'on ne trouve évoquée que la descente de l'Esprit sur Jésus lors de son baptême). Elle est encore absente chez lui, cette articulation qu'on a soulignée chez Aphraate entre le don de l'Esprit « sans mesure » et l'habilitation de Jésus à le transmettre sans qu'il souffre d'aucune déficience. À vrai dire, il n'est pas nécessaire que la reprise d'une idée soit accompagnée par toute l'argumentation qui la soutient, comme c'est le cas ici pour le don de l'Esprit, en personne, à Jésus.

Dans d'autres domaines, Éphrem se rapproche également d'Aphraate. Comme lui, il insiste sur l'idée que Jésus « souffle l'Esprit sur les visages (*nfah rūḥā b-afē*) » de ses apôtres (Jn 20,22) (Nat 21,14)⁹, ou, recourant au seul terme d'« odeur » qui renvoie à Ac 2,2, il fait une allusion au don de l'Esprit qui, à la Pentecôte, symbolise l'« odeur du paradis » que les apôtres ont ressentie et qui les a remplis de joie (Parad 11,14). C'est dans cette perspective « économique » qu'il faut interpréter la polémique qui oppose Éphrem aux Ariens, lorsqu'il leur fait comprendre que la distinction dans les rangs ou les activités des trois

8 Nous avons déjà eu l'occasion de manifester notre étonnement à l'égard de cette parenté, à laquelle il est difficile d'apporter une explication satisfaisante. Cf. notre *Introduction à l'Esprit Saint*, p. 54.

9 Beck précise que *nfah b-afayhūn* de Jn 20,22, est une lecture de la vs, la Peš ayant *nfah bhūn*.

Personnes divines ne doit pas conduire à leur séparation sur le plan de la nature. Ainsi, comme c'est le Père qui commande au Fils et non l'inverse, il faut admettre que «ce n'est jamais l'Esprit qui envoie le Fils, qui lui-même (le Fils) l'envoie» (cf., pour tout cela, SdF IV 173-180).

Comme Aphraate, Éphrem met en valeur l'action de l'Esprit dans l'Ancienne Alliance, même si elle apparaît moins conjuguée avec l'initiative du Christ, comme elle l'est chez son contemporain. On trouve même des textes éphrémiens, où le partage de l'action de chacune des deux Personnes divines est bien établi, celle de l'Esprit pour les prophètes et celle du Christ pour les Douze (Virg 5,2)¹⁰. Au point qu'on se demanderait s'il est légitime d'interdire à l'une ou l'autre Personne divine d'intervenir dans le domaine ainsi réservé à l'autre. En fait, Éphrem ne dissimule pas sa conviction que les mystères (*razē*), qui, dans l'A.T., renvoient généralement aux types du Christ et de l'Église, ont été tissés par l'Esprit Saint (Az 5,22) et sont destinés à avoir leur réalisation dans l'Église et leur perfection dans le royaume céleste (Az 5,23). Une telle séparation, faut-il bien en convenir, a pour but de déterminer le champ privilégié de l'action de chacune des Personnes divines.

Un peu plus loin, nous allons rencontrer une autre séparation, pareille à celle-ci, qui porte sur leur action dans l'Église. Mais avant d'arriver là, arrêtons-nous sur un thème que nous ne faisons qu'évoquer ici : la transmission du sacerdoce au Christ, où l'action de l'Esprit Saint est nettement mise en relief. Le contexte est ici la déchirure du vêtement du grand prêtre, symbole de la rupture du sacerdoce dont il est investi, une rupture qui est signifiée par la déchirure du voile du temple par l'Esprit Saint et son départ (Resur 3,8-9)¹¹. Ailleurs, dans Nat 25,16, la déchirure par l'Esprit du voile du temple a lieu à cause et au moment de la crucifixion du Fils : «Et ayant été crucifié, il (l'Esprit) déchira (le voile) et sortit» (cf. aussi Az 13,19). Cette déchirure par l'Esprit est moins fréquemment mise en rapport avec la mer Rouge, où Éphrem, pour expliquer le mouvement violent du peuple qui causa la déchirure du voile par l'Esprit, évoque l'ingratitude de ce même peuple eu égard à la délivrance que Dieu lui offrit en lui faisant traverser la mer : «Au lieu de la mer qu'il (Dieu) divisa, l'Esprit déchira le voile (du temple)» (Eccl 51,6).

10 Dans le texte cité ci-dessus, le Christ est appelé soleil et ses Douze sont assimilés aux rayons du soleil :

L'Esprit arma les prophètes, afin que le mensonge soit affaibli par la vérité
avant le lever du Soleil qui chassa l'Erreur (*tu'ayay*) par les douze rayons qu'il fit
répandre.

11 Dans Resur 3,6, c'est le mois de Nisan qui déchire le voile du temple.

Jusqu'ici rien n'est encore dit sur une intervention directe de l'Esprit dans le sacerdoce, ou auprès de ceux qui le portent. Dans les textes que nous avons analysés sur la transmission, l'Esprit retire le sacerdoce au peuple pour le confier au Christ. Pour ne pas brûler les étapes, nous commençons par déceler son action dans et sur l'Église, qui présente chez Éphrem une structure épiclétique bien évidente. Ainsi, comparé au soleil qui réchauffe la terre, l'Esprit Saint réchauffe l'Église :

La chaleur (du soleil) réveille le sein (*rahmeh*)
de la terre tranquille, comme l'Esprit Saint
la sainte Église.

HdF 74,15

Plus de précisions seront encore données sur le lieu où l'activité de l'Esprit s'exerce, et il apparaît que c'est dans le domaine du culte que s'oriente la prédilection d'Éphrem. Cependant, là aussi, comme nous l'avons souligné pour l'activité du Fils et de l'Esprit dans l'Ancien et le Nouveau Testament, la séparation des rôles sert à mettre l'accent sur l'activité de chacun, mais nullement à signifier une exclusion de l'autre, comme si, à l'Esprit agissant dans les prophètes, était interdit tout rapport à l'Église, domaine réservé au Fils. C'est ainsi qu'on trouve chez Éphrem, contrairement à toute idée de séparation, l'action du Fils et de l'Esprit à l'intérieur de l'Église, affirmant que, comme les navires ont besoin d'un matelot pour pilote, de même

L'âme (a besoin) de la liberté, la création du Créateur,
l'Église du Sauveur et l'autel de l'Esprit Saint.

CH 5,20

Il n'est pas surprenant de voir attribué à l'Esprit, dans la tradition syriaque en général et chez Éphrem en particulier, un rôle prépondérant dans les sacrements. Preuve en est l'impact important que revêt le terme « couvaison » (*rūḥafā*), un acte imputé essentiellement à l'Esprit dans les sacrements du baptême et de l'eucharistie¹². En revanche, bien que présente, la notion de

12 Dans notre *Introduction à l'Esprit Saint*, p. 46-53, nous avons analysé les textes qui renvoient à ce terme en rapport avec l'Esprit Saint: HdF 10,16; 77,20; Virg 7,8. On peut y ajouter un texte, où le *rūḥafā* apparaît comme une caractéristique de l'Esprit, au moment où d'autres attributs sont donnés au Père et au Fils:

Aime la bonté du Père et ne scrute pas son Essence (*itūteh*).

Aime et choisit la bonté (*tūbeh*) du Fils et ne scrute pas son engendrement (*mawladeh*).

« couvaison » appliquée au sacerdoce est peu attestée chez Éphrem¹³. Il semble que ce soit par d'autres biais qu'Éphrem retrouve l'action de l'Esprit, précisément moyennant la notion d'onction. En effet, bien que l'huile soit une image à dominante christologique (Virg 7,5: « Et par l'huile visible est formée l'icône invisible de notre Roi invisible »), elle n'est pas moins rapportée à l'Esprit Saint, qu'elle accompagne et par laquelle celui-ci signe les oints parmi lesquels figurent les prêtres :

Cette huile est certes l'amie de l'Esprit Saint et sa servante.
 Comme un disciple, elle l'accompagne ; par elle, il signe les prêtres et les oints (*ršīmē*).
 L'Esprit Saint donc, par l'huile, scelle son signe sur ses brebis, à l'instar (*b-raz*) de l'anneau qui, par la cire, scelle son image.
 Aussi (*af*) le sceau invisible (*kasyā*) de l'Esprit est, par l'huile, scellé sur les corps,
 qui sont oints par le baptême et, par là même, deviennent « oints » (*ršīmē*).
 Virg 7,6

On en déduit qu'il n'y a pas une unique onction, ou plutôt que l'onction peut être multiple selon les destinataires. Il y a celle qui scelle les prêtres et les « oints », ces derniers étant probablement les rois¹⁴, et celle qui est réservée aux baptisés, laquelle se présente comme étant séparée des deux premiers grâce au terme « aussi » (*af*). Quoi qu'il en soit, on est en droit de constater que la présence d'un don de l'Esprit sous forme d'une onction est accordée aux ministres sacerdotaux, et cela de façon distincte de l'action accordée aux baptisés et aux rois. Même si, et Éphrem ne se livre pas ici à une analyse du rite de l'ordination, rien n'est dit ni sur les circonstances ni sur le sens donné à cette onction. À vrai dire, il faut bien reconnaître que l'énoncé d'Éphrem à ce sujet est de l'ordre de l'allusion. D'autant plus que le sacerdoce dont il est question dans SdDN,

Aime la « couvaison » de l'Esprit Saint et ne l'approche pas par la recherche (*bšatah*) (SdF IV 123-126).

- 13 Cf. CNis 19,2 : « Une main a voleté et t'a oint », discours qu'adresse Éphrem à l'évêque Abraham ; dans CNis 17,6, s'adressant toujours à l'évêque Abraham, Éphrem lui rappelle : « À ta main convient (*yāyē*) la couvaison », dont la traduction par « miséricorde » par Bickell-Euringer est soulignée par Beck, mais à laquelle il préfère le sens de « couvaison » de CNis 19,2 (cf. version, p. 55, n. 8). Cf. *infra*, p. 526 et n. 12.
- 14 Beck, *Dōrea und charis*, p. 91, identifie les « oints » aux rois de l'A.T.

qu'on trouve lié à la prophétie et à la royauté, est un don du Fils conféré au peuple de l'Ancienne Alliance, que le Fils vient reprendre pour lui redonner sa pureté originelle¹⁵.

3.3 Jacques

Étant donné que les thèmes relevés chez les deux auteurs précédents, notamment chez Éphrem, se trouvent développés chez Jacques, il n'est pas nécessaire de s'y attarder longuement, surtout que certains aspects de l'action de l'Esprit Saint en rapport avec le sacerdoce ont été exposés dans nos deux tomes sur la théologie de Jacques¹⁶. Cette action est perceptible auprès des prophètes en qui parle « en partie » (*ba-mnawatā*) le seul et unique Esprit (III 16,3-4)¹⁷. De même, Jean Baptiste reçoit l'Esprit « en partie » de la part du Christ qui remplit le héraut de son don (*mawhabteh*) (BedS 674,21-675,1). Mais le souci premier de Jacques est de défendre l'unité de l'action de l'Esprit dans l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, dans les prophètes et les apôtres respectivement (IV 310,2-7, spéc. 310,7: « Car un seul est l'Esprit à la fois des prophètes et des apôtres »). C'est en ces termes que Jacques peut affirmer que l'Esprit est le trésor (*gazā*) de la prophétie et de l'apostolat (I 461,9), au point qu'il qualifie les prophètes de « fils du mystère » (III 16,5) et les apôtres de « pleins de mystères » (II 878,7). Cependant, le don du même Esprit n'exclut pas la possibilité qu'il existe des degrés allant d'un don moins parfait à un don plus parfait, et cela est encore valide même pour les apôtres dont la force de l'Esprit n'est pas la même quand il leur est donné durant la vie terrestre de Jésus et lorsqu'il leur est envoyé après son Ascension:

Il les a revêtus de la force de l'Esprit (*haylā d-rūhā*) avant de monter et il leur en envoie toute l'armure (*hūleh zaynā*) après être monté.

II 677,3-4

En disant cela, Jacques se met dans la droite ligne de la théologie johannique qui situe le don de l'Esprit en personne après l'Ascension du Fils (Jn 15,26-

15 Dans notre *Introduction à l'Esprit Saint*, p. 53-54, nous avons démontré que, dans le contexte du SdDN, ces dons ont pour auteur non pas l'Esprit Saint, mais bien le Fils. Nous avons également noté le même constat, la dominante christologique, dans un texte d'Aphraate où l'huile scelle et rend parfaits « les chrétiens (*mšīhayē*), les prêtres, les rois et les prophètes » (II 9,5-6). Sur les différentes traductions de ce texte, cf. *supra*, p. 24, n. 58.

16 Cf. t. I, p. 16-17. 237-239 et t. II 180-182.

17 On trouve dans He 1,1 l'expression *b-ḥūl mnawan*.

16,15). Comme ses prédécesseurs, toujours dans la ligne johannique, Jacques attribue au Fils l'acte de « souffler sur les visages » de ses Douze – une lecture de la vs encore survivante chez Jacques –, les remplissant ainsi de l'Esprit et les rendant « divins et pleins de mystère » (*malay razē*) (II 87,6-7). Dans son souci permanent d'établir un lien de continuité entre les deux Alliances, Jacques précise que c'est le Fils qui « souffla » et fit tressaillir Jean Baptiste dans le sein de sa mère et c'est bien lui qui « souffla l'Esprit Saint à ses Douze (*ba-tre'sarteh*; litt.: dans ses Douze) » (BedS 675,10-11). Cette identification du souffle avec l'Esprit Saint est implicite et non clairement exprimée chez Éphrem. Sans faire acception de personnes et par respect pour la liberté de la personne humaine, Jésus « souffla sur le visage » de Judas, lui donnant l'Esprit Saint qui l'habilite, tout comme les disciples, à accomplir des guérisons et à chasser les démons (v 358,7-8).

Mais Jacques peut ne pas se restreindre au vocabulaire du « souffle » et choisir une multitude de termes pour exprimer le don de l'Esprit par le Fils. Ainsi, concernant Judas, c'est le terme « donner » que Jacques préfère pour mettre dans la bouche de Jésus le reproche adressé à Judas: « Je t'ai donné (*yehbet lah*) mon Esprit et je t'ai promis un trône important (*ramā*; litt.: haut, grand) » (II 511,3). Un autre verbe est encore plus prisé, celui de « répandre »¹⁸, où l'on trouve le souffle du Christ répandu sur les apôtres et comparé au souffle de Moïse répandu sur les douze tribus (I 45,2-3). En revanche, Jacques reprend le verbe *faleḡ* qui se dit des langues qui se sont divisées (*metfalḡin*) et se sont posées sur les disciples réunis au Cénacle (Ac 2,3). Le même verbe *faleḡ* déjà utilisé pour l'Esprit donné à Jean Baptiste par le Fils, alors qu'ils étaient encore tous les deux dans le sein de leurs mères respectives (BedS 674,21), est utilisé à la forme active pour dire que c'est l'Esprit, à la Pentecôte, « qui se divisa en langues de flamme » et sortit dans le monde pour le purifier des « broussailles de l'erreur » (*ya'rā d-tū'yay*) (BedS 856,22-857,1). Dans la même collection d'homélies, l'Esprit se présente comme l'acteur et, par conséquent, l'auteur des dons: « C'est lui qui départit (*mfaleḡ*) tous les dons généreusement » (BedS 856,8). On constate bien que, donné par le Fils, l'Esprit ne se réduit pas à un simple don, passif et inactif, mais devient lui-même source de toute grâce. Ainsi, à l'Église se trouvant privée de toute richesse, dénudée, le Fils promet de lui envoyer l'Esprit dès son retour auprès du Père, et ce sera l'Esprit qui la revêtira de tous les dons:

18 Jacques recourt au verbe *nsaḡ* et non pas à celui de *šdā*, *ešūd*, préféré par Ac 2,17-18, déjà utilisé par Jl 3,1-2 pour exprimer la promesse de l'Esprit qui sera donné à la fin des temps.

Elle rentra de la captivité et, tandis qu'elle était dénudée (*šlīhā*), il monta et (lui) envoya l'Esprit Saint qui confère des vêtements à tous les dénudés (*da-šlīhīn*)¹⁹.
BedS 817,4-5

Cette oscillation entre l'Esprit acteur et l'Esprit don ne doit pas surprendre, car, même concernant l'acte fondateur qui préside à l'élection des apôtres et qui revient en principe au Fils, Jacques peut bien l'imputer à l'Esprit Saint. Ainsi, à Thomas qui refuse d'accepter la mission qui lui échoit, celle d'évangéliser l'Inde, ses collègues lui rappellent qu'ils ne sont pas responsables de ce choix, mais que c'est « l'Esprit qui t'a envoyé, du fait même qu'il t'a élu (*b-hay da-gbaḥ*) pour l'apostolat » (111 736,16)²⁰. Il est certes important, pour faire justice à l'approche de Jacques, de relever l'aspect trinitaire de l'action *ad extra* de Dieu, et l'Esprit Saint, dans cette perspective, joue souvent le rôle de celui qui « renouvelle », « parachève » et « rend parfait »²¹. Voulant rejeter certaines interprétations fâcheuses, même erronées, de certains textes bibliques qui semblent accorder un rang supérieur à une Personne divine par rapport à une autre²², Jacques se trouve contraint de mettre en valeur l'unité de l'action de la Trinité :

En effet, par ce qui est dit: celui qui n'honore pas le Fils n'honore pas le Père qui l'a envoyé (cf. Jn 5,23), il est montré l'égalité du Fils avec le Père, et par ce qui est dit de l'Esprit procédant du Père et recevant du Fils (cf. Jn 16,14), tu apprendras que la doctrine de l'Esprit Paraclet s'exprime moyennant toute la Trinité et il n'est pas déclaré seul docteur, sans l'action du Père et de son Fils bien-aimé.

Lettres 206,20-26

19 Il y a un jeu de mots en syriaque entre *šlīhā* au sens de « nu » et *šlīhā* au sens d'« envoyé », ce qui est le cas ici. Dans le deuxième emploi, celui de *da-šlīhīn*, une ambiguïté est à l'œuvre et l'on peut bien comprendre qu'il s'agit de « ceux qui sont nus », ou bien « ceux qui sont envoyés », les apôtres (*šlīhē*).

20 Cf. *supra*, p. 54, où le texte est cité.

21 Voici quelques textes à l'appui :

C'est lui qui parachève (*mšamlī*) tout, rend tout parfait (*gamar*), couronne tout (BedS 855,19).

Par l'Esprit Saint, tout est purifié, tout est sanctifié, tout est scellé, tout est béni, tout est parachévé (*meštamlē*) (BedS 857,6-7).

22 Il s'agit du texte de Mt 12,31-32 sur le blasphème contre l'Esprit Saint qui n'est pas pardonné, tandis que le blasphème contre le Fils de l'Homme est pardonnable.

Sans vouloir anticiper sur ce qui sera dit de l'action de l'Esprit Saint sur le sacerdoce ministériel, la même insistance sur l'unité de l'action trinitaire – ici seuls le Fils et l'Esprit sont mentionnés – est encore soulignée pour l'élection du prêtre: «Celui-ci que le Seigneur a élu par l'Esprit dans le sein de sa mère» (II 880,5).

Mais l'unité dans l'action des trois Personnes divines ne s'opère pas aux dépens de la spécificité de l'action de chacune au point d'effacer leur identité propre. À côté de ce qui a été signalé, à savoir que l'Esprit Saint est le «trésor de la prophétie et de l'apostolat», et qu'il a élu Thomas pour sa mission en Inde, Jacques est, comparé à ses deux prédécesseurs, le seul qui qualifie le sacerdoce de «don (*mawhabtā*) de l'Esprit Saint» (II 877,12). Pour Éphrem, le don en personne est plutôt le Fils que Dieu donne au monde; en fait, le Père donne «tout ce qu'il possédait (*hūl da-qnā wā*)» (Nat 23,8), son Fils (Nat 4,1, dans le refrain: «Béni soit celui qui t'a donné à nous sans l'avoir demandé, afin que, par toi, nous rendions grâce à ton Père pour son don»)²³. Éphrem part du principe que le Père ne peut donner à l'homme quelque chose de déficient, ou de moins parfait. De là, on conclut que le don de Dieu est «parfait» (Virg 41,3), à l'image du soleil et non de la lune²⁴, et que ce don n'a pas pour finalité de se conformer à nos besoins, puisqu'il est donné avant qu'on ne le lui demande²⁵. Un aspect de sa perfection, argumente Éphrem, s'explique par le fait que son indigence (*snīqūteh*) – si l'on peut s'exprimer de cette façon paradoxale prisee par notre docteur – consiste dans son besoin de «donner à tous au moment où il n'a besoin de prendre de nulle part (*men dūk*)» (Ov 26,23-24)²⁶.

Mais pour Jacques le don peut aussi être la personne même du Christ, et sur ce point, il reprend le langage d'Éphrem pour qualifier le Fils de «ce don grandiose que le Père donna au monde» (Lettres 23,27-24,1), un don promis aux justes de l'A.T. et réalisé à la fin des temps par la venue du Christ: «Le

23 Beck, *Dōrea und charis*, p. 8, cite un autre texte, HdF 58,11, pour appuyer l'idée que le don de Dieu est son Fils, ou comme il est dit dans le texte: «Le Roi prit le Fils du Roi et nous le donna».

24 Crucif 6,14. Dans ce texte, la distinction est faite entre la divinité du Fils préfigurée par le soleil, et son corps peint par la lune:

Le soleil est le symbole (*raz*) du don
de sa divinité qui, par sa plénitude, fit jaillir et donna.
La lune est le symbole du corps, une mesure déficiente.
Le Parfait qui l'a revêtu, l'a rendu parfait.

25 Cf. Eccl 22,3; 25,1; 47,6.

26 Même argumentation dans Eccl 22,2, où «l'indigence de ton trésor est telle qu'il veut distribuer sa richesse sur les besogneux».

Christ est né, lui qui est la part commune et le don accordé à tous ceux qui sont nés d'Adam» (Lettres 199,7-8). Au don parfait par le Père correspond le don parfait que le Fils accorde aux hommes. Dans le contexte où Jacques en parle, son argumentation consiste à dire que le don du Fils doit correspondre au fait qu'il est Dieu, un don qui se concrétise ici par la revivification de la fille de Jaïre (III 539,4-5. 16-17), comme le « sur-pardon » conféré par le Père à Achab (IV 186,2-3).

Notre objectif n'étant pas de répertorier toutes les applications de sens que reçoit le terme de don²⁷, il n'en reste pas moins vrai que, répétons-le, seul Jacques désigne le sacerdoce comme le don de l'Esprit Saint. Par conséquent, ayant reçu le sacerdoce du Père par l'Esprit Saint, comme il a été souligné (cf. II 880,5), le prêtre est désormais revêtu de la « puissance (*haylā*) de l'Esprit » (II 880,7), comme Jésus a revêtu (*albes*) ses apôtres de la « puissance de l'Esprit » avant son Ascension, pour leur donner toute l'armure après celle-ci (II 677,3-4)²⁸. Il n'est pas question de développer ici le rôle de l'Esprit Saint dans les sacrements, où il exerce une action directe sur la « matière » sacramentelle²⁹. À présent, nous retenons seulement l'intervention de l'Esprit dans la prédication qui affecte davantage la personne du prêtre, sans exclure pour autant son effet sur le kérygme lui-même. Se trouvant à peine effleurée chez Éphrem qui n'y renvoie que dans une allusion où il qualifie l'évêque Abraham de « cithare de l'Esprit » (CNis 19,8), la fonction de prédication, à laquelle est associée celle de l'enseignement doctrinal qui reflète mieux les options christologiques de Jacques, est mieux soulignée par celui-ci. Déjà, concernant les apôtres, il est dit que leur prédication est motivée par l'Esprit, qui partage entre eux les régions qu'ils sont appelés à évangéliser (IV 581,15-18; surtout 18: « Et là où il le souhaite, il les contraint à y aller pour prêcher la Bonne Nouvelle »). En fait, le partage des lieux entre les apôtres répond à la division de l'Esprit en langues de feu sur chacun d'eux³⁰. Cependant, l'Esprit n'agit pas comme

27 Faisons remarquer, en rapport avec la révélation, que la prophétie est, elle aussi, considérée comme un don, dont la richesse accordée au prophète détermine sa capacité à pénétrer les mystères divins et à les communiquer (III 16,7-10; 17,15-16).

28 Texte cité *supra*, p. 84.

29 Cf. plus loin. Mais à titre d'avant-goût, cf., pour le baptême, I 130,12; 131,9-10; pour l'eucharistie, IV 744,21-745,3. Dans IV 596-597, commentant la vision d'Ézéchiél (Ez 1 et 10), Jacques souligne les limites du prêtre dans la célébration de l'eucharistie en comparaison avec l'action de l'Esprit à qui revient la tâche d'« immoler » (*dabāh*) le Fils, de transformer le pain en corps du Fils et de le donner au prêtre.

30 Voici un échantillon de l'argumentation développée par Jacques:

Par le fait même que (l'Esprit) se partage comme des langues dans la chambre haute (*elitā*),

simple agent qui veille à attribuer les lieux du kérygme à chacun des apôtres; empruntant les paroles de Paul sur l'Esprit qui prie en nous (Rm 8,26), Jacques voit aussi ce dernier prier au plus profond du cœur des apôtres, comme à leur insu, au moment de leur rassemblement au Cénacle:

C'est bien l'Esprit qui supplie, avec discernement,
au moment où le cœur (des Douze) ne connaît pas le mystère (*razā*) qui
lui est caché.

III 731,4

Mais si Jacques se démarque d'Éphrem quand il met l'accent sur le rôle de l'Esprit dans la prédication, il rejoint son maître dans le lien qu'il établit entre l'onction et l'Esprit: «C'est l'Esprit qui oint les pontifes pour qu'ils exercent le sacerdoce (*la-mkahanū*)» (BedS 857,2). Par cette onction, l'Esprit est aussi donateur non seulement du sacerdoce et du pontificat (*kūmrūtā*), mais aussi de la prophétie et de l'apostolat (BedS 857,4-5). Cependant, à la différence d'Éphrem, Jacques ne se prononce pas au sujet de la «couvaïson» de l'Esprit sur le ministre sacerdotal par l'imposition de la main et semble limiter le terme «couvaïson» aux deux sacrements de l'initiation³¹.

Il nous reste à évoquer succinctement le statut de l'Esprit comme «Docteur et Celui qui parfait notre foi», qui, dans He 12,2, sont des titres attribués à Jésus, tandis qu'ils se rapportent chez Jacques à l'Esprit qui nous fait pénétrer dans la véritable foi en la personne du Fils (Lettres 117,4sv)³². Ainsi l'Esprit n'enseigne-t-il pas seulement aux apôtres comment prier, mais aussi «comment nommer le Fils de Dieu» (*aykan teqrē l-bar alahā*) (v 724,21-725,1), en prévoyance et en prévenance de la division que, à l'avenir, certains adeptes introduiront dans la

il a voulu partager les régions (*atrawatā*) pour le kérygme.

Par le fait même qu'il a partagé et donné à chacun ce qu'il voulait,

c'est lui aussi qui a partagé ici la terre (entre) ses Douze (III 730,3-6).

- 31 Cf. CNis 17,6, où Éphrem admet une couvaïson de l'Esprit par l'imposition de la main de l'évêque de Nisibe; cf. Beck, *Eucharistie*, p. 55. Voici les deux textes sur la couvaïson de l'Esprit Saint sur l'offrande eucharistique et sur les eaux baptismales:

L'Esprit «couve» (*mraḥef*) les offrandes et les rend parfaites,

et le Fils agrée les sacrifices parfaits et les fait entrer (auprès du Père) (BedS 856,10-11).

L'Esprit Saint demeure dans les eaux, et, par sa «couvaïson» (*b-rūḥafeh*),

sont nés tous les jours des fils «raisonnables» (*mlīlē*) et spirituels (BedS 856,18-19).

- 32 L'expression *gamūrā d-haymanūtā* dite ici de l'Esprit Saint reprend celle de la Peš: *gamūrā l-haymanūtan*, mais dans l'Épître, Jésus est précédemment appelé *rīšā* (= chef) et non pas «maître», comme chez Jacques. N'ayant pas repéré He 12,2, Albert traduit «le maître et le consommateur de la foi».

personne du Fils (v 724,21-725,1). C'est une polémique anti-nestorienne, probablement aussi anti-chalcédonienne, inspirée par les discussions christologiques de l'époque, à laquelle Jacques fait plier certains événements ou textes du N.T.³³. Il serait anachronique d'impliquer dans une telle polémique Éphrem et Aphraate, même si Éphrem a eu recours à une polémique anti-juive en discernant dans la déchirure du voile du temple par l'Esprit Saint un signe de l'abandon du sacerdoce de l'Ancienne Alliance. Jacques y fait d'ailleurs écho en constatant que «l'esprit de prophétie (*rūḥā da-nbiyyūtā*) a été retiré au peuple» (CJ v 131), aux prophètes «en qui parle l'Esprit Saint» (CJ v 140). Mais comme cette polémique risque de nous mener assez loin de notre problématique, nous préférons nous contenter de ce qui vient d'être dit.

3.4 Narsai

Procédant du Père et considéré comme son égal (PP I 581,20), comme le Fils est égal au Père, l'Esprit Saint occupe une place prépondérante dans la pensée de Narsai, au point de se demander s'il ne fallait pas l'appeler, lui aussi et à l'instar d'Éphrem, la cithare de l'Esprit. Ce constat nous met dans l'obligation de procéder à un exposé très succinct de cette approche où, selon les termes mêmes de Narsai, l'Esprit est auprès (*ṣēd*) de tout et en tout, dans les hauteurs et les profondeurs (les deux termes sont au singulier en syriaque) (I 353,6-7). Nous nous restreindrons aux points essentiels qui détermineraient son rôle dans le sacerdoce.

Comme ses pairs, Narsai met en valeur l'action de l'Esprit sur les prophètes, qui «parlent en Esprit»³⁴, ou qui «prophétisent (*etnabī*) en Esprit» (PP I 392,3,21). Sur le prophète demeure, comme elle demeura plus tard sur les apôtres, la «puissance de l'Esprit» (*ḥaylā d-rūḥā*)³⁵, au point qu'il est appelé, tel Élie, «prophète de l'Esprit» (*nbiyyā d-rūḥā*) (Frish I 317), dont l'héroïsme est célébré par les «prophètes de l'Esprit» (Frish I 266). À ce titre, le prophète devient de façon exemplaire la «cithare de l'Esprit», comme il est dit ici de Nathan (PP II 786, 2), et plus précisément «le temple pur de l'Esprit des révélations divines», comme il est dit de David (PP II 782,18). Par conséquent, habité qu'il est par l'Esprit, le prophète se transforme en «scribe (*safrā*) de l'Esprit»

33 Il s'agit du miracle de la guérison du paralytique devant le temple (Ac 3,1-10) opéré par Simon Pierre et Jean.

34 Il est question, dans ce contexte, de l'entrée de Jésus à Jérusalem prophétisée par Zacharie (Za 9,9) (cf. PP I 388,10-11,22; 389,1; PP II 308,9-11; 309,10).

35 Cette «puissance de l'Esprit» demeure en Moïse (II 181,15).

(PP II 783,24), ce qui est bien le cas de David, en « cithare en qui l'Esprit joue » (PP II 794,1). Cependant, Narsaï n'insiste pas sur le fait que l'Esprit tisse les mystères (*razē*) du Christ par les prophètes, comme le dit Éphrem, de même qu'il n'énonce pas explicitement – ce qui n'est pas moins implicitement évoqué – le principe du même Esprit qui agit dans les prophètes et les apôtres, comme le fait Jacques. Il est encore loin de partager la conception d'Aphraate, qui laisse entendre que c'est « l'Esprit du Christ » qui agit dans l'Ancienne Alliance. Encore que, comme Éphrem qui chante la douceur de l'Esprit se trouvant dans les Écritures (Resur 4,7), Narsaï reconnaisse que, dans les Écritures, se cache la « puissance de l'Esprit » (II 308,17-18). En tout cela, il faut simplement voir des accentuations différentes, explicables en partie par le caractère circonstanciel des hymnes, et non pas par des options théologiques explicitement arrêtées.

S'inscrivant dans une certaine ligne propre à Aphraate, Narsaï admet que lors de certains événements majeurs de sa vie, notamment lors de son baptême et de ses tentations par Satan, Jésus a reçu la puissance ou le secours de l'Esprit Saint. Reprenant l'idée johannique adoptée par Aphraate, d'après laquelle Jésus reçut la plénitude de l'Esprit, Narsaï y souscrit en l'exprimant autrement lorsqu'il déclare que Jésus, lors de son baptême, a reçu « la pleine richesse de l'Esprit » (*ḥūleh 'utrā d-rūhā*) (McLeod II 303). Cette précision est de taille, car elle vise à distinguer la plénitude de la richesse de l'Esprit donné à Jésus de celle accordée aux apôtres à la Pentecôte (II 74,14-15), ou de celle conférée au prêtre qu'il transmet à son tour aux terrestres (II 148,9-10 : « Par lui est partagée la richesse de l'Esprit aux terrestres »). Même Jean Baptiste confie n'avoir été doté que « de peu (*qalīl*) du don de sa grande richesse », celle de Jésus (McLeod II 157), d'une « petite parcelle (*netrā*) de l'Esprit (émanant) de lui » (McLeod II 159)³⁶. Jésus est ainsi le seul à avoir joui de la présence permanente de l'Esprit, venant demeurer en lui sans plus l'abandonner, selon l'ordre de son inhabitation (*b-ṭaksā d-ūmreh*) (McLeod II 303-304)³⁷.

Sans le lier à l'imposition des mains qui, selon Aphraate, fait de Jésus un « grand prêtre », Narsaï fait dépendre la réception de l'Esprit par Jésus lors de son baptême d'une onction dont il s'emploie à déterminer l'identité. Dans certains textes, Éphrem semble admettre l'existence d'une onction administrée au prêtre, en l'occurrence à l'évêque Abraham (CNis 19,2), mais pas à Jésus

36 Dans l'édition, il faut corriger le terme syriaque *'etrā* en *netrā*, la traduction de McLeod lit correctement *netrā* : « small portion of the Spirit ».

37 Rappelons ce que disait Aphraate de l'Esprit qui peut quitter l'homme qui l'attriste, en l'occurrence Saül, et qui revient vers lui à la suite de l'intervention d'un prophète, David, décrivant ainsi un mouvement de va-et-vient de l'Esprit auprès de l'homme. Cf. notre *Introduction à l'Esprit Saint*, p. 64-65.

au moment de son baptême. Cette onction de Jésus, confie Narsaï, n'est pas à confondre avec l'« onction de la loi » (*mešhā namūsayā*) (McLeod II 299), à savoir celle relative au sacerdoce lévitique. Elle est plutôt « l'ongtion choisie (*gabyā*) qui est de loin meilleure que ses pairs (*ṭab men ḥabraw*) » (McLeod II 300). Il la qualifie d'ongtion opérée par l'Esprit (McLeod II 299: « Il l'oignit par l'Esprit »). Non que l'ongtion des prêtres soit totalement dépourvue de l'Esprit, car les prêtres qui l'administrent discernent bien « la grandeur de sa force » (*rabūt ḥayleh*) (McLeod II 315-316), mais parce que, comme nous l'avons souligné, l'ongtion que donne l'Esprit octroie à Jésus sa pleine richesse et demeure en lui à jamais. Un deuxième trait de cette onction serait son caractère invisible, comparé à la voix audible prononcée par le Père à l'adresse du Fils: « Voici mon Bien-aimé » (Mt 3,17); c'est une onction discernée seulement par Jean Baptiste qui administre le baptême:

En secret (*b-kesyā*), il (l'Esprit) l'oignit, en présence seulement de celui
qui administra (le baptême),
car ainsi est-il requis par le grand ordre de l'ongtion.

McLeod II 313-314

Ce « *kasyā* » dans l'action de l'Esprit correspond bien à la « nature » invisible (*kyanā kasyā*) de l'Esprit, rendu visible grâce à la colombe et permettant que l'« Invisible descende et demeure dans le Visible » qu'est Jésus (McLeod II 321-322). Du texte qu'on vient de citer ressort que ce n'est pas Jean Baptiste qui oint, mais bien l'Esprit, idée qui se rapproche de la distinction qu'établit Aphraate entre ce que Jésus reçoit de Jean Baptiste, l'imposition des mains, et ce qu'il reçoit du ciel, l'Esprit³⁸. Cette onction de l'Esprit, invisible qu'elle est et ne nécessitant aucune huile d'ongtion, peut être rapprochée – toute proportion gardée – de l'ongtion que Paul reçut de l'Esprit qui le dota de la force nécessaire pour affronter les souffrances (PP II 593,18: « Comme j'ai vu qu'il était capable de tenir ferme dans le combat (*l-mēḥad darā*), je l'ai oint par l'Esprit »).

Mais si Narsaï semble s'inspirer d'Aphraate et d'Éphrem concernant la réception de l'Esprit par Jésus³⁹, il n'en reste pas moins vrai qu'il développe cette inspiration originelle au point de la durcir par la polémique christologique à laquelle il la soumet. Pour ne pas nous étendre sur cette polémique

38 Cf. *supra*, p. 77 et n. 4.

39 À ce propos, il est d'une grande pertinence de comparer ce que dit Éphrem de l'action de la Trinité sur Jésus au moment de son baptême (HdF 51,7: « Le Père par sa voix, le Fils par sa force, l'Esprit par sa couaison (*rūḥafeh*) ») avec ce qu'en dit Narsaï (McLeod II 440: « Le Père par la voix, le Fils par l'amour et l'Esprit par l'ongtion »).

qui n'apporte pas un surcroît de compréhension au thème du sacerdoce, nous tenons à l'évoquer ici en écho à la polémique menée par Jacques, dont celle de Narsaï constitue le pendant opposé. Si Jacques concède que l'Esprit, en tant que docteur de la foi parfaite, renseigne les apôtres sur la véritable identité du Fils pour prévenir les hérésies qui éclateront à une époque ultérieure, Narsaï n'hésite pas à défendre une christologie liée à l'action de l'Esprit, reconnaissant que l'onction administrée par les trois Personnes divines ne peut s'adresser qu'à l'homme Jésus et nullement au Verbe, au Fils unique⁴⁰. Par conséquent, grâce à cette onction, Jésus est élevé à un rang supérieur et reçoit un nom glorieux (McLeod II 365-366).

Dans le prolongement de cette polémique inspirée par le baptême de Jésus, d'autres aspects touchant le rapport entre Jésus et l'Esprit se dégagent de la réflexion de Narsaï sur la tentation de Jésus et le secours que l'Esprit lui porte. Il est intéressant de remarquer que la « force de l'Esprit » (*ḥaylā d-rūḥā*) qui sert d'armure (*zaynā*) à Jésus lui a été octroyée, là aussi, par une onction qui ressemble à celle que reçut Jésus lors de son baptême, du fait qu'elle apparaît ne point nécessiter une huile et à cause de son caractère invisible. Ainsi, allant à la rencontre de Satan, cet être spirituel, l'homme Jésus, un être corporel, fut oint par l'Esprit, ce qui l'habilite à remporter la victoire sur un être spirituel tel que Satan (PP I 331,2: « Et il l'oignit par l'Esprit afin que la main du spirituel (Satan) n'ait pas prise sur lui »). Le même raisonnement avec la même terminologie sur l'onction ainsi que l'attitude de Satan est repris pour la deuxième tentation de Jésus, où Narsaï conclut que « la main du (Satan) spirituel n'a pas eu prise sur le corps que l'Esprit Saint oignit » (PP II 344,16). Mais c'est seulement ici que Narsaï révèle la nature de l'union, résultat de l'onction par l'Esprit et de sa mise en exécution par Jésus: c'est une union entre « le propre vouloir (de Jésus) avec l'Esprit qu'il reçut » (PP I 331,6).

Ce détour succinct et schématique de l'action de l'Esprit sur Jésus, moyennant une onction – spéciale, il est vrai –, n'éloigne pas de notre problématique, mais, bien au contraire, elle est susceptible d'éclairer cette autre onction proprement sacerdotale liée au don de l'Esprit. Quoi qu'il en soit, Narsaï conduit sa logique avec une rigueur très subtile, en enchaînant avec ce qui précède, attribuant ainsi à Jésus rempli de l'Esprit, à « la puissance de sa divinité » qui l'a oint, la faculté d'enrichir les apôtres à la Pentecôte « de la plénitude de la force qu'il reçut » (II 73,15-17)⁴¹. À ce sujet, la terminologie de Narsaï est variée et riche,

40 Pour toute cette polémique, cf. McLeod II 325-350.

41 C'est dans l'hymne consacrée à la Pentecôte (II 72-84) que Narsaï développe le don de l'Esprit aux apôtres, en se fondant essentiellement sur le récit des Actes des Apôtres (Ac 2).

allant de l'emploi de verbes « neutres », tels que Jésus qui « donne » la « force de l'Esprit » à l'homme faible qu'est l'apôtre (II 74,1), ou qui « pose en lui son Esprit glorieux », ou encore qui l'« enflamme » par l'Esprit (II 72,8)⁴², jusqu'au verbe spécifiquement scripturaire de « souffla sur leurs visages » (II 74,15)⁴³. Narsai peut toutefois emprunter un langage parabolique qui identifierait l'Esprit au doigt qui joue sur les cordes que sont les apôtres (II 77,3-4)⁴⁴. Il semble même que certains termes techniques acquièrent sous sa plume un sens plutôt symbolique, telle que l'expression « sceau de l'Esprit » que Jésus posa de façon mystérieuse (*razanāyit*) sur les apôtres, ou encore le fait de les avoir « signés (*ršam*) par le souffle de ses lèvres (Ps 33,6) pour qu'ils deviennent siens » (II 74,12-13). Alors que, chez Éphrem, le terme *ršam* est doté d'un sens technique lorsqu'il est attribué à l'huile par laquelle l'Esprit « signa (*rešmat*) les prêtres et les « oints » (*mšihē*) » (Virg 7,6, texte déjà analysé).

Mais quel effet exerce la force de l'Esprit répandu sur les apôtres à la Pentecôte ? N'est-elle pas le don qui les habilite à porter la Bonne Nouvelle aux quatre coins du monde ? En effet, cette « force de l'Esprit » est bien appelée « don-grâce » (*mawhabtā*), que les apôtres reçoivent pour le communiquer à leur tour au genre humain (II 80,24-81,2). Mais on ne trouve nulle part chez Narsai une définition du sacerdoce qui le présente, comme chez Jacques, comme « le don-grâce (*mawhabtā*) de l'Esprit Saint » (pour Jacques, cf. II 877,12), ce qui le distinguerait du don de l'Esprit reçu par tout baptisé. Même si un tel langage manque chez Narsai, il n'en demeure pas moins que, moyennant différentes expressions, on retrouve la même conception d'un sacerdoce établi par la « force de l'Esprit ». En évoquant les Douze qu'il appelle « prêtres », Narsai explique la raison du don de l'Esprit par le fait que celui-ci leur permet

42 Le verbe *šgar* peut avoir aussi le sens de « répandre » qui conviendrait au contexte, mais il semble qu'employé avec la préposition « b » (par), le sens serait plutôt « enflammer ». Ce verbe peut avoir le sens de « chauffer » lorsqu'il est utilisé pour qualifier l'action de Jésus qui demande à Jean Baptiste de le laisser « chauffer » la mollesse de notre boue (*rafyūt ṭinan*) par l'eau et l'Esprit (McLeod II 250). Notons enfin que Narsai n'utilise jamais le verbe *nsaḥ* pour le don de l'Esprit aux apôtres, qu'il réserve plutôt au baptême par l'Esprit (cf. McLeod I 15-16 ; II 141-142. 259-260). En revanche, le terme *nfah* est utilisé tout autant pour le don de l'Esprit aux apôtres que pour le baptême (pour le baptême, cf. McLeod II 260).

43 Cette lecture de la vs survit chez Narsai, mais aussi chez Jacques.

44 En référence à l'Ancienne Alliance, David est aussi considéré comme le « doigt de l'Esprit » (PP II 781,15), ou encore, en référence à un instrument musical, « la flûte (*abūbā*) de l'Esprit » (PP II 780,24). Le terme n'est pas seulement utilisé dans un sens positif, car il peut s'agir du « doigt du Mauvais » qui trouble David et l'incite à pécher (PP II 784,3). Pour Éphrem, c'est le Fils qui est le « doigt » du Père (HdF 17,10) ; cf. notre *Pensée symbolique*, p. 143.

d'«exercer le sacerdoce (*la-mkahanū*) spirituellement» (II 146,2-8). Un lien semble ainsi établi entre le don de l'Esprit et le sacerdoce, même si Narsai projette sur les Douze un état et une fonction qui ne seront effectifs que plus tard. Ce «spirituellement», à comprendre comme ce qui est porté et habité par l'Esprit, déterminera toute l'activité de l'apôtre, et Narsai n'hésite pas à recenser les domaines et les activités où l'Esprit, moyennant l'apôtre et plus tard le prêtre, est acteur⁴⁵.

Quant au prêtre, il est souvent qualifié de «procurateur (*afītrūfā*, qui signifie aussi tuteur, régisseur) de l'Esprit» (I 75,11-12), de trésorier (*gēzabrā*) du trésor de l'Esprit (II 150,7). L'apôtre Paul est lui aussi appelé «trésorier», du fait qu'il ouvre «la clé du Signe (*qlīdā d-remzā*), le trésor de l'Esprit» (II 80,18-19). C'est la clé donnée aux apôtres, «clé de miséricorde» (*qlīdā d-raḥmē*) qui, à côté de la sentence de jugement qui leur est aussi réservée, les habilite à «remettre les péchés», comme le droit de jugement leur permet de «juger l'impiété» (II 74,15-18). Plus loin, il est affirmé que, par cette même clé, les «modestes» apôtres ont pu ouvrir le «trésor de l'Esprit», comme elle a pu ouvrir «les portes de l'âme pleine d'arrogance (*hūtrā*)» qui caractérise le peuple juif (II 78,18-19). On ne peut certes prétendre que cette tâche de procurateur ou de trésorier réduirait le prêtre à un simple fonctionnaire dont la seule prérogative serait de transmettre la force ou les dons de l'Esprit. À bien regarder les choses, cette fonction le met déjà à l'écart par rapport aux autres chrétiens qui reçoivent l'Esprit au baptême, ne fût-ce qu'en l'instituant pasteur vis-à-vis des «brebis raisonnables» qu'il «conduit» (*la-mdabarū*) dans les «prairies de vie des paroles de l'Esprit» (II 147,23-24). Ainsi, empruntant une image d'Éphrem⁴⁶, Narsai présente le prêtre comme un matelot muni de «rames» par lesquelles l'Esprit «mène» les «navires (d'hommes) raisonnables (*elfē da-mlīlūtā*)» vers le port de la vie caché dans les hauteurs (II 147,16).

45 Nous ne prétendons pas présenter ici une recension exhaustive de tous les domaines et activités des ministres où l'Esprit est à l'œuvre. En effet, c'est par une «technique spirituelle (*ūmanūtā rūḥanaytā*), par le «remède de l'Esprit» (*b-samā d-rūḥā*) qu'ils remettent les péchés et guérissent l'âme aussi bien que le corps (II 146,17-21); c'est la «doctrine spirituelle» (*yūlfanā rūḥanayā*) (II 147,4-5), les «paroles de l'Esprit» (II 147,23-24) qu'ils sèment parmi les hommes; à eux est confié le «trésor de l'Esprit» qu'ils sont chargés de transmettre aux hommes (II 147,21-23; 153,4). Ceci, à part ce que nous allons dire dans le corps du texte et compte non tenu des sacrements qui sont habités par l'Esprit et ne sont célébrés que par le prêtre.

46 Sur l'affirmation d'Éphrem concernant les deux rames de l'Esprit, l'amour et la miséricorde, par lesquelles l'Esprit mène la barque qu'est l'Église (HdF 12,16), cf. notre *Introduction à l'Esprit Saint*, p. 45.

C'est dans cette perspective et compte tenu du rôle de « pasteur », de guide, qui revient au prêtre dans la transmission de l'Esprit, que l'action de ce dernier dans la vie intérieure du prêtre prend son sens et fait preuve de son efficacité. En effet, évoquant le prêtre administrant le baptême, Narsai oppose ses vêtements sacerdotaux extérieurs au vêtement intérieur, l'Esprit, qui orne son intérieur :

De beaux vêtements couvrent son corps extérieurement,
et la robe de l'Esprit (*eṣṭal rūḥā*) orne son âme intérieurement.

I 344,2-3

Si l'on tient compte du sens important que prend l'image du vêtement dans la pensée syriaque, notamment en christologie⁴⁷, il ne fait aucun doute que l'acte par lequel le prêtre revêt (*lbeš*) l'Esprit ne peut en aucune façon signifier un lien extérieur entre les deux protagonistes. Bien au contraire, cette union implique les deux personnes dans ce qu'elles ont de plus personnel, sans qu'elle s'identifie pour autant à l'union « hypostatique » qui s'établit entre le Fils et son Esprit. Pour prouver que le vêtement acquiert un sens « ontologique », il suffit de comparer l'emploi par Narsai de l'expression « ceux revêtus de l'Esprit » qu'il donne aux quatre évangélistes, ce qui leur permet de vaincre Satan et les démons (PP I 226,12-13), à cette autre expression « ceux revêtus de souffrances » (*lbišay ḥašē*) qui les qualifie d'êtres humains « passibles » face à Satan impassible (*l-lā ḥašūšā*) (PP I 226,14-15). Un autre indice que l'action de l'Esprit atteint le plus profond de la personne serait constitué par les paroles que Narsai prête à Jean Baptiste venu baptiser Jésus. En fait, le Baptiste avoue qu'il n'a pas connu Jésus par ses « sens extérieurs » (*reḡšē d-llbar*) – l'extérieur des *reḡšē* est à comparer à l'extérieur des vêtements endossés par le prêtre –, et pourtant il lui a été donné, par l'Esprit, un signe visible par lequel il connut Jésus (McLeod II 165-166). Le signe visible, extérieur, est un simple moyen pour une connaissance intérieure que prodigue l'Esprit. Un autre indice à l'appui de l'action intérieure de l'Esprit est donné par l'acte opposé, le dévêtement de l'Esprit qui, s'il se confirme, conduit à la défaite de l'homme, signe que l'armure de l'Esprit imprègne la personne dans toutes ses capacités. Ceci, Narsai le déduit des paroles d'avertissement prononcées par l'Apôtre des nations, qu'il paraphrase comme suit : « Que personne ne se dévête de l'armure de l'Esprit de peur d'être vaincu » (cf. Ep 6,13) (II 83,9-11). À cela, il

47 Pour le sens de « revêtir le corps » dit du Christ, cf. notre *Pensée symbolique*, p. 232-235, avec la bibliographie que nous donnons à l'appui.

faut ajouter l'énoncé d'après lequel la force de l'Esprit prodiguée aux prêtres pour qu'ils puissent administrer les mystères est une force qui demeure en eux (II 150,4: « C'est Lui qui fit demeurer en toi (*baḥ*) une force cachée et a fortifié tes sens intérieurs (*zaw'ayk*) »).

À vrai dire, même s'il arrive à Narsaï de parler de la réception ou du revêtement de l'Esprit, comme l'atteste PP I 226,4.13, c'est souvent à l'expression « force de l'Esprit » qu'il est fait intentionnellement référence. Et cela non pas sans raison, comme le montre l'argumentation à laquelle Narsaï s'adonne et dans laquelle il justifie la limitation du don à la « force » de l'Esprit, arguant que ce n'est pas l'Esprit « en (sa) nature » (*ba-kyanā*) qui descend, mais uniquement sa force. Ceci, Narsaï le dit même concernant l'épiclèse, le lieu où la descente de l'Esprit est la plus pertinente et la plus efficace :

Non par nature que l'Esprit descend, lui qui est inamovible (*lā ḥazūqā*) ;
une force de lui descend, agit (*sa'ar*) et parachève tout.

I 353,9-10

Nous ne revenons pas à l'idée d'après laquelle une distinction essentielle existe entre le don de l'Esprit à Jésus et celui qui est réservé aux apôtres et aux prêtres. C'est la différence entre le plénier et le partiel, ce dernier résultant non d'une parcimonie divine, mais de la faillibilité et de l'incapacité humaine. Une autre raison serait que Jésus aurait besoin de la plénitude de l'Esprit pour qu'il puisse le transmettre aux hommes faibles :

Il (Dieu) l'a rempli de la force de sa divinité qui n'est pas déficiente (*d-lā-metbaṣar*),
pour qu'il donne la force par des (hommes) mortels (*b-mayūtūtā*; litt. :
par la mortalité), faibles en puissance.

II 73,15-16

Contrairement aux autres docteurs syriaques, le terme *rūḥafā* chez Narsaï n'est jamais utilisé pour la descente de l'Esprit sur les mystères afin de les sanctifier, encore moins sur les personnes. C'est seulement dans le *mīmrā* attribué à Narsaï qu'il est fait recours à ce terme pour décrire la descente de l'Esprit sur le pain et le vin⁴⁸. Chez Narsaï, à moins d'une erreur de notre part, le terme n'est utilisé que pour l'onction que le martyr Étienne reçut de l'Esprit (I 90,6-8) et que le docteur syriaque juxtapose à l'imposition des mains que le premier martyr

48 Cf. I 275,14-15; 285,17-18; 288,12-16.

reçut des apôtres [I 95,12-16, surtout l. 15: « L'Esprit couve (*rahef*) et le sanctifie par la force de sa couvaison (*magnanūteh*) »]. Quant à l'imposition des mains qui aurait signifié un don de l'Esprit accordé au prêtre et pas seulement au baptisé, elle n'est elle aussi attestée que dans ce *mīmrā* attribué à Narsaï. Là, elle est présentée comme le moyen, la condition *sine qua non* qui préside à la réception de l'Esprit pour le prêtre (I 288,23-289,1: « La force de l'Esprit, le prêtre la reçoit par l'imposition de la main »; cf. aussi I 277,10-11: « Par l'imposition de la main, le prêtre reçoit la force de l'Esprit »).

Mais cette carence dans le vocabulaire n'affecte pas pour autant l'argumentation de fond, laquelle rejoint pour l'essentiel l'idée développée ci-dessus, d'après laquelle l'Esprit n'est donné aux fidèles que par la médiation du prêtre. Un statut qui le spécifie par rapport au baptisé. Si Narsaï ne recourt pas au concept d'onction qui, chez Éphrem et Jacques, est accordé aux prêtres comme aux autres oints, il ne s'inscrit pas moins dans une ligne déjà tracée par Aphraate, présentant ceux qui détiennent les clés, comme le dit ce dernier, ou ceux prêchant la parole et administrant les sacrements comme l'affirme Narsaï, comme étant remplis de l'Esprit moyennant lequel ils officient. Par ailleurs, si Narsaï n'a pas l'expression « don-grâce de l'Esprit » qui confère le sacerdoce, qu'on trouve chez Jacques, il ne considère pas moins la force de l'Esprit comme don (*mawhabtā*) qui émane de Jésus ayant reçu la plénitude de l'Esprit. C'est à ce titre que le prêtre est capable de transmettre l'Esprit, parce qu'il l'a reçu par un don spécifique qui se distingue de son don baptismal, ce qui explique qu'il est mandaté pour le rendre présent dans la prédication et les sacrements.

La dimension ecclésiale

Comme dans les deux chapitres précédents, le but n'est guère ici d'envisager tous les aspects ecclésiologiques de la pensée de nos auteurs, mais de porter notre attention sur ceux qui entretiennent un rapport avec le thème du sacerdoce. Ce choix n'entraîne cependant pas l'exclusion d'un exposé qui tiendrait compte d'une vision ecclésiologique globale, bien que succincte, où les éléments concernant le rapport de l'Église au sacerdoce trouveront leur place. C'est la méthode que nous avons privilégiée dans les deux chapitres précédents. Dans le présent chapitre, nous tâcherons de dégager l'aspect ecclésial-communautaire qui affecte, et par là même fonde et justifie tous les domaines et toutes les réalités et activités liés au sacerdoce.

4.1 Aphraate

L'intérêt porté par Aphraate à l'Église semble privilégier son statut transcendant, à savoir son lien avec Dieu, surtout avec le Christ qui la rassemble. Dans un premier temps, nous tâcherons cependant de nous interroger sur l'unité ecclésiale telle que conçue par Aphraate, en la mettant en dialogue avec la diversité que constituent les différentes catégories qui composent l'Église, y compris ceux qui la gouvernent. Dans un second temps, nous nous demanderons si l'Église endosse le rôle d'actrice dans l'accomplissement des sacrements, se revêtant ainsi d'une fonction sacerdotale.

4.1.1 *Unité et diversité de l'Église : rôle des apôtres et de leurs successeurs*

Qu'il s'agit de l'Église dans sa dimension universelle ou locale, Aphraate part de l'idée que l'Église est le lieu qui intègre tous les membres de la communauté ecclésiale. En ce sens, elle est le critère, quoique second, qui valide et justifie l'exercice de l'activité de chacun de ses membres, le critère premier étant bien entendu le Christ auquel elle est rattachée comme à son chef. Dans cette perspective, il n'est pas anodin que l'Église, bien qu'elle soit appelée « Église de Dieu » (cf. I 44,19-21), soit parfois rattachée à Jésus (I 980,25-26 : « Jésus avertit son Église et ses fils »). En fait, c'est à Jésus qu'incomba la tâche de rassembler l'Église venant de « peuples impurs » (I 957,4-5), de la sauver, elle qui était une « Église prostituée » (*'idtā zanūtā*) (I 961,17-19), par sa kénose et son revêtement de chair (I 980,13-17). À cette union indissociable de l'Église avec le Christ

répondrait son unité interne tout autant que son unicité. Si son unité est le fruit de son rassemblement par Jésus, son unicité, pour étrange que cela puisse paraître de prime abord, est perçue à la lumière de la typologie de la manducation de l'agneau pascal, rite qui doit être célébré dans une seule maison, « la maison unique étant l'Église de Dieu » (I 525,5-8).

L'un des domaines où cet aspect ecclésial, communautaire, fonctionne à merveille est attesté dans la perception de la foi comme *fides quae*, comme la totalité de la doctrine chrétienne. Ayant prononcé une sorte de credo portant sur chacune des Personnes divines, sur la résurrection d'entre les morts et sur le baptême (I 44,13-20), Aphraate conclut : « Telle est la foi de l'Église de Dieu » (I 44,20-21). Cette vision supporte l'intention originelle qui préside à la rédaction des Exposés, où Aphraate avoue lui-même ne pas vouloir s'adresser à un individu, mais à l'Église en tant que communauté de foi :

Car ce qui est écrit dans ces chapitres n'a pas été écrit à l'intention (*re'yanā*) d'un seul, ni pour convaincre un seul lecteur, mais conformément à la pensée de toute l'Église et pour rendre persuasive la totalité de la foi (*hūlah haymanūtā*)¹.

I 1044,25-1045,2

Un autre domaine où la dimension ecclésiale est bien mise en valeur est le lien qui unit l'Église comme communauté croyante et orante aux Écritures Saintes. Il semble que c'est dans le but de distinguer les Écritures admises comme canoniques par l'Église de celles considérées comme apocryphes qu'Aphraate incite son lecteur à lire, à côté des dix Exposés qu'il lui adresse, « les Écritures, celles (*aylēn*) qui se lisent dans l'Église de Dieu » (I 464,21-24)². Il en ressort que l'Église ne constitue pas seulement un lieu de réception et de transmission des Écritures, mais un critère de leur authenticité.

- 1 M.-J. Pierre ne traduit pas, comme le fait Parisot, *hūlah haymanūtā* par « fidei universae », mais par « toute la gent croyante », cherchant à rapporter *haymanūtā* à « Église », autrement dit en privilégiant le sens personnel au sens doctrinal. Par ailleurs, la préposition « lomad » dans « *l-re'yaneh* » et « *la-fiasā* » n'ont pas un sens statique qui correspondrait à la traduction de « secundum » chez Parisot, ou à celle « d'après » chez M.-J. Pierre, comme si l'idée d'Aphraate était de refuser de reproduire l'opinion d'une seule personne. En fait, la perspective étant dynamique, le docteur syriaque cherche à s'adresser non pas à une seule personne, mais à l'Église pour l'inviter à adhérer à la totalité de la foi.
- 2 La traduction par M.-J. Pierre « les Écritures telles qu'on les lit dans l'Église de Dieu » se démarque de celle proposée par Parisot, « Scriptorum quae in Ecclesia Dei recitantur ». En fait, *aylēn* signifie « celles » et non « telles », et il ne peut s'agir d'une faute d'inadvertance chez M.-J. Pierre, car le « les » dans « telles qu'on les lit » exclut cette probabilité.

Loin d'être une uniformité, cette unité ecclésiale se traduit dans la diversité des fonctions qui, à leur tour, contribuent à la corroborer et à l'affermir. C'est ainsi que Simon Pierre est qualifié de « pierre de fondation de l'Église » et les deux apôtres Jacques et Jean de « colonnes (*'amūdē*) de l'Église » (11 36,10-12)³. Dans l'Église une, il convient également de distinguer « évêques, presbytres, diacres et toute l'Église de Dieu avec tous ses enfants » (1 573,4-6). Juste après, pour désigner les destinataires de la lettre, le texte reprend les trois catégories sacerdotales, en y ajoutant « avec tous les enfants de l'Église qu'il y a chez vous, et tout le peuple de Dieu qui est à Séleucie et Ctésiphon » (1 573,8-11). Bien entendu, on ne peut s'attendre à trouver chez Aphraate un terme qui désignerait ce qui sera appelé « laïc », le seul terme qu'il privilégie est « enfants de l'Église ». Ce qui est en revanche digne d'être retenu, c'est que tous les membres de l'Église, quel que soit le rang qu'ils occupent dans la communauté, sont appelés « frères » (1 573,2-3: « À tous nos frères, fils de l'Église ») excluant par là qu'il y ait des chefs se plaçant au-dessus de l'Église. Ne pouvant préciser l'identité des destinataires de l'Exposé XII sur la Pâque, ni le type d'autorité exercée à l'intérieur de l'Église – chef de communauté religieuse ou dignitaire épiscopal – il n'en reste pas moins qu'Aphraate incite ce dernier à « convaincre (tes) frères, fils de (ton) Église, qui sont troublés à propos de ce temps de la Pâque » (1 533,21-22). La même insistance sur l'égalité, dans la fraternité, de tous les membres de l'Église se retrouve à la fin des vingt-deux Exposés, bien que, notamment dans l'Exposé XIV, évêques, presbytres et diacres fassent partie des destinataires: « Ces traités (*'ūhdanē*), je les ai écrits à nos frères et à nos amis, les membres de l'Église de Dieu » (1 1040,21-22).

Mais cette fraternité dans l'unité ecclésiale ne saurait signifier une exclusion de toute autorité à laquelle seraient confiées des missions spécifiques à l'intérieur de la communauté. L'appel aux disputeurs chrétiens à avoir l'Église comme dernier recours pour mettre fin à leur litige, idée déjà évoquée (cf. Mt 18,15-17) (1 708,20-23), constituerait une reconnaissance explicite d'une autorité qui veillerait au sort et à la bonne marche de la communauté. Ce n'est toutefois pas en tant que munis d'un pouvoir sur leurs semblables que ces ministres ecclésiaux doivent se comporter, mais en tant que « fils de l'Église », accomplissant leurs devoirs de pédagogues et de rassembleurs du troupeau:

C'est vous qui êtes les enfants de l'Église, les éducateurs de ses fils et les rassembleurs du troupeau.

1 681,3-5

3 Pour Pierre comme « fondement » et comme « pierre, édifice de l'Église », cf. 1 336,20-22.

4.1.2 *Église, sacrements et sacerdoce*

Dans la célébration des sacrements, Aphraate présente l'Église moins en tant que sujet agissant que comme lieu où s'effectue le culte. C'est dans le cadre de l'interprétation qu'il donne de la symbolique de l'agneau pascal qu'il soutient que la manducation de l'agneau en une seule maison renvoie à l'Église de Dieu, qui est une (I 525,5-8; texte déjà référencé). L'agneau pascal comme offrande qu'on ne mange ni cru ni cuit dans l'eau n'est autre que « l'offrande qui s'élève dans l'Église de Dieu, rôtie au feu et non cuite à l'eau, ni offerte crue » (I 525,15-20). Comme pour l'agneau pascal, c'est dans la précipitation qu'on mange « dans l'Église de Dieu » le véritable agneau, « car on se hâte de manger la vie provenant du don de l'Esprit qu'on reçoit » (I 528,15-21).

Telle qu'elle est présentée par Aphraate, la dimension ecclésiale du sacerdoce, ou à l'œuvre dans le sacerdoce, ne semble pas avoir été suffisamment explorée au point de faire de l'Église une condition indispensable, un horizon rendant possible le sacerdoce. Encore moins trouve-t-on développée chez lui l'idée que les ministres sacerdotaux agissent au nom de l'Église, en la représentant dans sa dimension christologique et pneumatologique. Ce qui revient à dire que si l'Église est le sacrement du Christ et l'œuvre de l'Esprit, il s'ensuit que la prédication et les sacrements, parmi lesquels figurerait le sacerdoce, seraient son actualisation, autrement dit ce qui la rend présente et agissante par leur médiation. Tout cela sera mieux explicite chez les auteurs syriaques postérieurs.

4.2 *Éphrem*

Partageant avec Aphraate plusieurs thèmes sur l'Église des peuples, sur la foi ecclésiale et son fondement sur les Écritures, Éphrem développe davantage la notion d'unité de l'Église qu'il fonde sur l'union avec son Époux céleste. Nous proposerons de commencer par exposer la conception d'Éphrem de l'unité ecclésiale en confrontation avec lesdits hérétiques qu'il accuse de détruire l'Église en voulant se substituer à son Époux, au moment où le véritable « paronyme » cherche à la sauvegarder. Nous chercherons ensuite à connaître les titres qu'Éphrem aime donner aux apôtres et aux ministres ecclésiaux qui joueront un rôle dans la conclusion des fiançailles de l'Église, ainsi que les fonctions qu'ils sont appelés à accomplir en son sein. Nous terminerons par une réflexion sur le rôle de l'Église comme actrice dans la célébration des sacrements et la place imputée à ses ministres dans ce domaine.

4.2.1 *Unité et diversité de l'Église : rôle des apôtres et de leurs successeurs*

Éphrem considère que l'Église a été appelée par le Roi céleste pour remplacer le peuple accusé d'adultère (Resur 3,3.7). Tout comme Aphraate, Éphrem insiste lui aussi sur la dimension ecclésiale de la foi-credo, la *fides quae*, qu'il oppose à la foi des hérétiques. Ainsi, réfléchissant sur la similitude des pratiques extérieures, telles que le jeûne cultivé par les adhérents à la foi orthodoxe et par les hérétiques, Éphrem n'hésite pas à conclure que « certes, leur foi n'est pas identique à notre foi » (PrRef I 184,27-34) et que le fait de participer à leurs prières équivaldrait à prier avec Satan (PrRef I 185,4-10). Si, par ailleurs, Aphraate invite à se limiter à la lecture publique des seules Écritures admises par l'Église, Éphrem, lui, reconnaît que l'Église croyante (*'idṭā mhaymantā*) ne reçoit en son sein que les deux Testaments du Roi et du Fils du Roi, tout en rejetant les écrits de Marcion, Mani et Bardésane (CH 56,9). Éphrem va même plus loin lorsqu'il établit les Écritures comme critère d'authenticité auxquelles l'Église se doit de se soumettre de plein gré et par un choix délibéré. Ainsi, c'est en se fondant sur le « Livre de l'Église » que celle-ci est autorisée à rejeter la *hylē*, la matière première, qui est absente dans les Écritures (PrRef I 140,39-141,1sv) et jugée opposée à la foi orthodoxe.

Mais là où les deux grands auteurs se séparent, c'est dans leur approche de l'unité ecclésiale qu'Aphraate avait conçue et défendue grâce à la typologie vétérotestamentaire de l'agneau pascal, tandis qu'Éphrem l'envisage à la lumière de l'unité qui existe entre l'Église et son Époux céleste, le Fils. Qui plus est, c'est à l'aune de cette unité que viennent s'organiser tous les éléments qui éclairent à la fois la conception de l'unité, les acteurs qui contribuent à la créer et à la corroborer et, ce qui est une touche polémique propre à Éphrem par rapport à Aphraate, les hérétiques qui œuvrent à sa destruction. C'est par ce biais que l'on discerne le rôle joué par les apôtres et, dans leur ligne, les ministres postérieurs.

À peine effleuré par Aphraate et avec des accents différents⁴, le thème de l'Église comme épouse du Fils est bien développé par Éphrem. C'est bien le Fils du Roi qui se fiance (*mḥar*) à l'Église des peuples, épousailles qui créent entre les deux une union durable (Resur 3,7 : « Il l'a mélangée à Lui et s'est mélangé à elle, de sorte qu'il n'y ait plus jamais de séparation »)⁵. Cette unité ne conduit

4 Chez Aphraate, le terme « épouse » (*kaltā*) est attribué une fois aux chefs de la communauté, qualifiés aussi d'apôtres (I 680,10-11), et une deuxième fois à l'ensemble des fidèles (*wa-ḥnan kaltā*) à la différence des apôtres appelés paronymes (I 681,26-84,1).

5 Dans *Church Unity*, p. 173-174, Murray considère davantage l'unité interne à l'Église plutôt que son unité avec son Époux, dans les fiançailles et les épousailles. Cela le conduit à envisager l'unité de l'Église dans la perspective paulinienne d'un corps formé par l'harmonie de ses membres, ou d'une mère protectrice de ses enfants, sans ignorer que ce sont lesdits

pas à un nivellement du Christ au niveau de l'Église ; parlant du baptême représenté par le puits de Sichem sur lequel l'Église est bâtie, Éphrem assigne au Fils l'action d'abreuver les brebis, les fidèles qui lui appartiennent en propre : « Et de cette Église (bâtie) sur le puits, le Christ abreuve ses brebis » (Virg 18,1).

Mais si c'est bien le Fils qui est le véritable Fiancé de l'Église, tous ceux qui cherchent à dérober cette qualité à l'Église devraient être assimilés à des usurpateurs (*ganabē*) (CH 24,10). Ceux-là sont les trois dits hérétiques combattus par Éphrem, Marcion, Mani et Bardésane, qui, influencés par la philosophie grecque, se sont inspirés du rapport existant entre le maître et son disciple pour se permettre d'appeler leurs adeptes par leur nom à eux (CH 24,9). En dérobant le titre d'épouse à l'Église du Fils, ils ont par le fait même volé le sceau du Nom apposé sur les « chrétiens » (*mšīḥayē*) (CH 56,6). En conséquence, ils ont souillé les Églises (*knūṣatā*) en commettant l'adultère avec des communautés dérobées, qu'ils ont violées, les revêtant par là même du nom d'« esclave » (*ʿabdā*) (CH 24,9) et les privant du nom glorieux de Dieu lorsqu'ils leur donnent leur propre nom (CH 56,2). Aucun évêque, soutient Éphrem, n'a le droit d'appeler son Église par son nom, lui rappelant qu'elle est l'Épouse de son Seigneur (*mḥīrat maraḥ*; litt.: Épouse de ton Seigneur) et que sa mission consiste à veiller sur elle, tandis qu'elle gagne à être appelée par les Noms de son baptême (CNis 20,4). Ce n'est que pour souligner le lien fort et indissociable entre l'évêque et son Église qu'Éphrem accepte – comme dans un langage hyperbolique – d'attribuer le nom d'« époux » à l'évêque dans un contexte qui exprime le rapport entre l'évêque Barsès et l'Église de Harran : l'évêque Barsès prend congé de son Église pour rendre visite à l'Église d'Édesse et revient « chez son épouse (*mḥīrteh*) Harran » (CNis 33,8). Nous aurons encore à revenir à ce lien entre l'Église et ses ministres.

Mais quel rôle est assigné aux ministres, les apôtres en premier lieu, leurs successeurs par la suite, dans l'organisation et la conclusion des fiançailles entre l'Église et son Époux ? En fait, apôtres et leurs successeurs accomplissent le rôle de ce qu'Aphraate appelle « les paranymphe » (*maḥūrē*), ceux à qui revient la tâche d'arranger les fiançailles. Dans les deux seuls textes où le terme est utilisé chez ce dernier, ce sont pour une part les apôtres qui sont visés

hérétiques qui donnent un coup dur à l'unité ecclésiale. Il reconnaît que ce sont plutôt les Ariens, accusant notamment leurs évêques qui ont œuvré à la séparation d'avec l'Église, qui ont dérobé ses trésors, une manière de disculper les empereurs, même ceux de tendance arianisante. À part le rôle desdits hérétiques dans la destruction de l'unité, notre approche se démarque de celle de Murray par le fait qu'elle étudie surtout l'unité exprimée par les fiançailles de l'Église avec son Époux céleste et le rôle non seulement des hérétiques, mais aussi et surtout des paranymphe, prophètes, apôtres et leurs successeurs, dans la construction de cette unité.

(I 681,26-684,1) et, dans le second cas, ce sont les successeurs des apôtres, appelés eux-mêmes apôtres, qui sont désignés (I 680,10-11). Chez Éphrem, en revanche, le sens du terme s'étend pour inclure d'autres personnages, comme il contribue à jeter la lumière sur la nature et les conditions des fiançailles. Ainsi trouve-t-on Jean Baptiste, qualifié de « paranymphe », qui, devant la stupeur et l'émerveillement de l'« épouse de son Seigneur », tâche de lui faire comprendre qu'il est « serviteur » (*'abdā*), de « nature mortelle » et qu'il ne mérite pas de délier la courroie des « sandales du Fiancé » (cf. Jn 1,27) (CH 24,6). C'est dans les *Hymnes de l'Épiphanie* consacrées en grande partie au baptême que les fiançailles entre l'Église et le Fiancé sont scellées par le paranymphe qu'est Jean Baptiste (Epiph 1,7). Pour ce dernier, son rôle de médiateur dans les fiançailles correspond à sa qualification de lampe devant le soleil qui est le Christ ; c'est ce qui est affirmé en lien avec le thème des fiançailles : « Ni la lampe n'est le fiancé de l'œil, ni Jean n'est le fiancé de l'Église » (Virg 5,9). La lampe et Jean Baptiste, continue Éphrem dans la même strophe, ne sont que les amis des deux fiancés, le soleil et le Christ respectivement, ce qui réduirait Jean Baptiste à n'être que l'image (*dmūtā*) du véritable « mari » (*šawtafā* ; litt. : partenaire) de l'Église. Il ne semble pas qu'il faille déduire qu'Éphrem soit au courant de cette polémique qui opposa Jean Baptiste à Jésus, suivant laquelle le prophète jouit d'une importance supérieure à son maître et que le souci d'Éphrem était de remettre Jean Baptiste à sa juste place.

Quoi qu'il en soit, cette reconnaissance par Jean Baptiste qu'il n'est que le paranymphe dans les fiançailles de l'Église détermine déjà, dans la perspective éphrémiennne, le rôle que peuvent jouer les apôtres ainsi que la place que cherchent à usurper les hérétiques en voulant se substituer au véritable Fiancé. Tout comme Jean Baptiste, Simon Pierre ne mérite pas que l'Église soit appelée par son nom, celle-ci, au dire de l'apôtre Paul (cf. Ep 5,25-33), étant la fiancée du Fils ; combien plus, conclut Éphrem, ce mérite ne peut en aucun cas revenir aux usurpateurs (*ganabē*) (CH 24,10). À l'instar aussi de Jean Baptiste et puisqu'ils sont les « fils de la vérité », Pierre et Paul se révèlent être des « paranymphe authentiques » (*šarīrē*) (CH 56,2) ; à ce titre, ils donnent le nom du Seigneur au troupeau (CNis 24,4). Refusant de tromper la fiancée en lui donnant leur propre nom (CNis 20,5), ils s'opposent aux hérétiques « adultères » (*zanayē*), « faux » (*zīfanē*), qui ont remplacé le nom du Christ par leurs propres noms (CNis 20,5-6). Ces derniers sont d'autant plus haïssables et vils dans leur tromperie qu'ils mêlent la vérité au mensonge : c'est sur la vérité et la beauté du Fiancé qu'ils prennent appui, faisant semblant de jouer le rôle des paranymphe, mais ils finissent par se poser comme les véritables fiancés de l'Église (CH 23,8 ; 24,5 : « Ils imitent la beauté du Fiancé pour captiver (*nešbūn*) la fiancée par Sa beauté »).

La question des hérésies amène nécessairement à poser la question de la vérité en dehors de l'Église. Étant donné que cette problématique ne touche qu'indirectement notre sujet, nous l'aborderons dans le but de déterminer l'horizon dans lequel vient se positionner chaque élément ecclésial, parmi lesquels figure le sacerdoce, ou, dans le cas des hérésies, le jugement porté sur les chefs des communautés. Puisque nous aurons à revenir à ce thème, contentons-nous pour le moment de ce texte où il est clairement affirmé que le membre – ou la sentence retirée de son contexte – vivant et donnant vie, est lui-même mort et incapable de donner la vie une fois coupé de son milieu ecclésial; voici ce qui est dit de la sentence coupée: «Elle est morte (*mītā*) pour celui qui la vole; mais une fois qu'elle est replacée dans son lieu (ecclésial), elle revivifie par sa lecture (*b-qeryaneh*)» (CH 2,16). Dans un contexte peu polémique, il faut bien l'avouer, Éphrem laisse entendre que le plan de l'économie du salut prend racine dans l'Ancienne Alliance, où il est encore exprimé par des typologies et des symboles, se réalise dans l'Église où la vérité prend corps et devient réelle (*šrarā*) dans l'Église, tandis qu'il recevra le «sceau de la rétribution» dans le royaume (Az 5,23). Dans cette perspective, la vérité du salut ne peut être conçue en dehors de l'Église qui constitue pour elle un lieu de réalisation, d'actualisation, sur lequel elle s'appuie, comme l'autel s'appuie sur l'Esprit Saint, l'âme sur la liberté et la créature sur le Créateur⁶. Dans un contexte polémique, en fait antiarien, l'Église est considérée comme le lieu où l'on peut connaître le Christ (SdF 6,121-122: «Le Christ se trouve dans la sainte Église pour celui qui le recherche convenablement»).

Transposant cette question de la vérité sur les ministres, ces derniers se trouvent partagés entre les adeptes de Satan qualifiés de pontifes d'une part, et les prêtres de Dieu d'autre part. Plus grave encore, Satan agit de sorte que «ses apôtres imitent les (véritables) apôtres» (CH 19,7)⁷. Dans un langage plus concret, Éphrem accuse les hérétiques d'avoir usurpé l'ordre (*tūkasā*) en vigueur dans l'Église, à savoir les ministères de toute sorte:

Des évêques (*rīšē*; litt., chefs) ont été établis dans les Églises (des hérétiques);
il y eut aussi des prêtres et des diacres,
plus encore, des scribes et des lecteurs.

CH 22,21

6 Texte cité *supra*, p. 82.

7 De Satan et de ses pontifes, il a été question *supra*, p. 12.

Dans la suite du texte, les fonctions revenant à ces ministres se réalisent dans l'acte de l'ordination (*la-mkahanū*), dans la célébration du baptême, dans la fraction du pain, dans l'enseignement portant sur l'incarnation et la parousie. Cela signifie que non seulement tous les éléments ecclésiaux « volés » par les hérétiques ne sont valables et valides que s'ils sont remis dans leur lieu authentique, mais que les hérétiques eux-mêmes, plus précisément leurs ministres auxquels ces éléments ecclésiaux ont été confiés, perdent leur identité et leur raison d'être et, par conséquent, leur fonction ecclésiale et leur crédibilité.

Qu'en est-il à présent du lien entre l'Église et ses ministres? S'il est rare que l'Église, même l'Église locale, se trouve appelée « épouse » du ministre ecclésial, en l'occurrence des évêques – cf., comme exception, CNis 33,8, texte déjà cité –, ceux-ci peuvent en revanche être appelés « prêtres » (*kahnē*) (CNis 13,1), « maîtres » (*rabānē*) et « pères » (*abāhē*) de l'Église (CNis 14,17)⁸. Dans les *Hymnes de l'Épiphanie*, ils sont appelés « prêtres » de l'Église et placés dans la droite succession des apôtres, dont le baptême est jugé supérieur à celui qu'administre Jean Baptiste à cause du seul fait que leur baptême « subsiste à jamais » (Epiph 11,5). Dans le texte de CNis 14,17 auquel il a été fait allusion, l'Église est présentée comme une fille nécessitant une éducation continue de la part de ses « pères », les trois évêques successifs que sont Jacques, Babu et Vologèse, dont la mission est de la conduire à la perfection de la vie chrétienne: « Elle était 'enfant' (*šabrā*) avec le premier, une (fille) simple (*pšītā*) avec le second, elle atteint la perfection avec le troisième ». Outre cette qualification de « père » de l'Église donnée à l'évêque, Éphrem recourt à une autre dénomination où l'évêque Barsès garde le titre de « père », tandis que l'Église d'Édesse est appelée « mère » par rapport à des fils qui l'outragent en insultant l'évêque: « Ils ont injurié leur père et ont déshonoré leur mère » (CNis 29,10)⁹. Une identification entre l'évêque et l'Église d'Édesse est encore plus explicite lorsqu'Éphrem assimile leur sort commun. Faisant parler l'Église d'Édesse, elle s'adresse au Seigneur pour lui dire que l'outrage infligé à l'évêque l'affecte elle-même, ainsi que l'outrage infligé par le peuple à Samuel affecte Dieu lui-même:

8 Nous reviendrons plus longuement sur ces appellations et d'autres, avec des références plus complètes, lorsque nous étudierons le ministère ecclésial.

9 En comparaison avec Jérusalem, la « mère des crucificateurs » (*emā d-zaqūfē*) dont tous les fils sont unis, les fils de l'Église d'Édesse sont déchirés par la désunion (CNis 29,1-3), devenant ainsi la risée des crucificateurs (CNis 29,11). En présentant l'Église d'Édesse comme jouissant d'une personnalité autonome, spirituelle, Éphrem place dans sa bouche une prière pour l'unité: « Que ta vérité, mon Seigneur, rassemble mes fils sous mes ailes » (cf. Mt 23,37) (CNis 29,4).

Et ton Église est à ton image (*b-razah*), Mon Seigneur :
ayant outragé ton prêtre, « en lui » (*beh*), c' est moi qu' ils ont haïe¹⁰.

CNis 29,5

4.2.2 *Église, sacrements et sacerdoce*

Non seulement le sort commun unifie Église et évêque, mais les fonctions des deux semblent aussi se confondre. Même si, peut-on rétorquer, l'attribution des fonctions à l'Église relève plutôt du langage métaphorique, il n'en reste pas moins vrai que, dans l'intention d'Éphrem, comme plus tard de Jacques, c'est bien l'Église qui est l'acteur premier par rapport aux ministres qui sont de véritables instruments et des médiateurs efficaces et fiables. Sans avoir à trop développer cette approche à laquelle des compléments seront apportés ultérieurement, il suffirait à présent de relever le rôle prépondérant de l'Église dans la célébration du baptême et de l'eucharistie. Étant présentée comme recevant le baptême par les trois Noms divins que les hérétiques ont dérobés (Virg 27,4), c'est à l'Église qu'est attribuée l'administration du baptême qui a pour type le puits de Sichem, dont l'eau n'étanche la soif que momentanément, tandis que le baptême offert par l'Église ne peut être réitéré :

Bienheureuse es-tu, Sichem. Voici que sur ton puits
est bâtie aujourd' hui l'Église sainte.
Voici qu' elle baptise avec de l' eau vive (Jn 4,10.15),
ce que ta bouche demanda là-bas.
Celui qui boit de ton puits sera de nouveau assoiffé et y revient,
(tandis que) mon baptême ne nécessite pas d' être répété.

Virg 17,10

Cependant, Éphrem est loin de considérer l'Église comme actrice principale, bien qu' elle soit la principale médiatrice de l' action du Christ, et c' est à juste titre que notre docteur attribue son propre baptême au Fiancé céleste :

Tu m' as baptisé par les Noms fiables (*mhaymnē*).

Virg 27,5

10 Nous ne poursuivons pas la réflexion d'Éphrem sur cette triste querelle entre l'évêque d'Édesse et les fils de son Église, où Éphrem prend nettement parti pour l'évêque qu'il gratifie de toutes les vertus et accuse les fidèles d'exploiter sa bonté et sa modestie pour donner libre cours à leur haine : « Peut-être (profitent-ils) de sa modestie, ils se sont corrompus et se sont enorgueillis » (CNis 29,9).

Le même constat se dégage de la réflexion d'Éphrem sur l'eucharistie, où c'est l'Église qui, en comparaison avec l'Égypte qui a donné le pain azyme, a donné le « pain vivant » (Az 6,6). Éphrem peut également dire que Marie donna le « pain de repos » (*lahmā nīhā*), par opposition à Ève qui donna le « pain de fatigue » (*lāyā*) (Az 6,7)¹¹. Dans ces textes où le baptême et l'eucharistie sont dits être célébrés par l'Église, on peut supposer que l'action de l'Église est liée à celle des ministres, même si aucune tentative n'est entreprise pour le démontrer. En fait, l'Église en tant que personnalité corporative est incapable d'agir sans la médiation de ministres, d'hommes en chair et en os.

4.3 Jacques

En comparaison avec Aphraate et Éphrem, Jacques est de loin plus prolix et plus enclin à s'adonner à des développements détaillés. C'est la raison pour laquelle l'exposé de son point de vue, dont le plan rejoindra celui de ses deux prédécesseurs, se fera plus concis.

4.3.1 *Unité et diversité de l'Église : rôle des apôtres et de leurs successeurs*

En admettant que l'Église fut peinte par les justes de l'A.T. « dès l'origine » (*men 'alam*) (IV 799,14), dès le début du monde (IV 802,17), Jacques fait remonter son existence au-delà du Jésus de l'histoire, au Père qui l'a bâtie par le Fils (IV 795,14 : « Par lui (*beh*, c'est-à-dire par le Fils), fut bâti le palais des mondes (*bīrat 'almē*) dès le début »)¹². Il s'ensuit que, durant la période de l'Ancienne Alliance, l'Église était prise en charge par des messagers du Père, ce que Jacques confirme dans son langage plutôt poétique lorsqu'il assure que le Père a orné l'Épouse de lumière (*kalat nūhrā*) par les prophètes, les rois, les prêtres, les lévites et les justes, comme il l'a soutenue par des symboles-mystères (*razē*) et des révélations (IV 802,9-803,2)¹³. Parmi ces serviteurs, une place de choix est accordée aux prophètes qualifiés de chambellans (*qaytūn-qanēh*) de l'Église et mis au service de la chambre nuptiale (*gnūnā*) des futurs époux (IV 800,20-801,1 ; 802,5-10). Ce rôle des prophètes est d'autant plus appré-

11 Beck traduit par « statt des Brotes der Ermüdung ».

12 Pour le contexte, Jacques développe l'idée d'après laquelle Dieu le Père a fait tout exister par le Fils, de la création du monde (IV 795,10-13) jusqu'à la fondation de l'Église (IV 795,14-15).

13 Les prophètes sont décrits comme les « serviteurs » de l'Église, qui « l'ont servie par leurs révélations », les rois comme des « garçons d'honneur » (*hdūgē*) qui ont célébré sa beauté par leur rang (ici *tegmē*, litt. : ordres, classes), les prêtres l'ont embellie par leurs vêtements et leurs éphods et enfin les lévites par leurs trompettes et leurs parfums (IV 802,11-14).

cié qu'il est parfois le seul qui soit retenu, faisant ainsi pendant à la future mission des apôtres¹⁴. Ce qui caractérise cependant le « chemin des prophètes », à savoir le « chemin des symboles » par lequel l'Église se trouve peinte et par là même distinguée du chemin des apôtres, c'est que la vérité est dissimulée sous le voile de l'expression symbolique, lequel voile sera enlevé seulement par la croix, moment crucial où l'épouse sera dé-voilée :

Les prophètes du Père ont caché l'épouse loin des regards (*ḥazayē*; litt.: ceux qui regardent, scrutent),
jusqu'au moment où la Croix se l'est fiancée et révéla sa face (*glā afēh*).

IV 799,19-20

Quoi qu'il en soit, la synagogue se croit en droit de réclamer ce qui lui est dû, ce qui en fait constitue sa richesse et son héritage que l'Église, accuse-t-elle, n'a fait que reprendre. Parmi les trésors divins dont elle fut gratifiée, elle cite « rois, prêtres, prophètes, pontifes de la divinité » (CJ VI 11-14). Elle se prend même pour l'« épouse que Moïse fit sortir d'Égypte » (Ex 12,37-42; etc.) (CJ VI 15), ce à quoi l'Église rétorque qu'elle ne l'est plus depuis qu'elle a crucifié le Fils (cf. surtout CJ VI 78.115-116.122; etc.). Cette vision ne semble pas trop contredire la logique de l'économie du salut, d'après laquelle Dieu a voulu l'Église depuis l'éternité et qu'elle fut l'objet d'attention de la part des prophètes, des justes et des rois dans l'Ancienne Alliance. À la suite d'Aphraate, Jacques discerne lui aussi une préfiguration de l'Église par la tente temporelle confiée au « peuple temporel » (*amā d-zabnā*), tandis que l'Église s'assigne une vocation universelle qui est celle de rassembler tous les peuples :

14 Comparant l'Église à une maison, voici comment le rôle des prophètes et des apôtres se répondent :

Voici la maison qui est bâtie moyennant les symboles (fournis) par les prophètes (*danbiyyūtā*; litt.: de la prophétie),
et où sont ordonnées toutes les beautés des apôtres (*da-šlihūtā*; litt.: de l'apostolat)
(IV 802,5-6).

Cf. aussi ce qui est dit de la préparation de l'« épouse de lumière » dans l'Ancienne Alliance :

Le chemin de la prophétie s'achemina, tonna devant elle,
jusqu'au moment où elle est venue prendre incessamment appui sur les apôtres (*ba-šlihūtā*) (IV 799,17-18).

Il arrive que la comparaison se fasse entre les apôtres et Melchisédech, qui a préfiguré les « *razē* de l'Église » (V 160,5), « les *razē* et les types » qui seront célébrés par les apôtres (V 160,8). Pour plus de détails sur les symboles de l'Église, nous renvoyons à notre *Théologie* I p. 136-160. Concernant les types des fiançailles de l'Église dans l'A.T., on peut également consulter Kollampampil, *Salvation in Christ*, p. 244-246.334.

Par son symbole (*b-razeh*) fut fixée la tente temporelle pour le peuple temporel,
et par ses (propres) mains fut établie (*teqnat*) l'Église pour les peuples, à sa droite.

IV 796,8-9

À part les deux verbes «établir» (*taqen*) et «bâtir» (cf. IV 795,14-15, texte déjà commenté) l'Église par le Fils, on trouve rarement attesté chez Jacques le verbe «rassembler» pour exprimer l'acte par lequel le Fils procède au rassemblement du peuple dans une perspective nouvelle, plus universelle¹⁵; même si l'Église qui est parfois qualifiée de «rassemblement» (*kenšā*, qui signifie aussi communauté) s'oppose au peuple de Sodome (V 70,4-5)¹⁶. En revanche, on trouve attesté chez Jacques un verbe, *qahal*, auquel ne recourent pas ses prédécesseurs syriaques et qui est associé non pas au Christ, mais à la Bonne Nouvelle. En effet, celle-ci est présentée comme l'actrice du rassemblement (V 439,11-16), en référence explicite à la Bonne Nouvelle annoncée par le Seigneur lui-même (V 335,7-8)¹⁷. Bien entendu, les porteurs de la Bonne Nouvelle peuvent bien être les apôtres, ou leurs successeurs, appelés le plus souvent prédicateurs (*karūzē*), ce à quoi nous allons bientôt revenir en discutant du rôle des apôtres dans les fiançailles du Fils et de l'Église.

Mais revenons un moment sur le thème de la construction de l'Église par le Fils que Jacques évoque dans le commentaire qu'il réserve à Mt 16,13-20. Il est important de noter que le projet de bâtir l'Église formulé par le Fils succède à ses fiançailles déjà conclues avec sa future épouse (I 470,1: «Le Fiancé s'apprêta à bâtir une maison pour l'épouse qu'il s'est fiancée»). Le choix de Pierre comme fondement (I 470,8: «Et il choisit une (seule) pierre pour ses fondements»; cf. aussi I 475,19-20) n'a lieu qu'après la révélation que le Père lui accorda en vue de lui dévoiler l'identité de Jésus (I 470,9-10). Mais le projet ultime du Fils en interrogeant ses disciples sur sa propre identité

15 On verra plus loin que le verbe est utilisé pour signifier le rassemblement des disciples dans la chambre haute en attente de l'apparition du Seigneur (cf. II 675-677; 687, 19-20; III 730,9), ou pour dire que les disciples sont envoyés pour rassembler le monde entier (II 678,20-21). C'est seulement dans BedS qu'il est dit que le Christ «rassembla l'Église» (*kanšah l-'idtā*), les «fils de son mystère», au Mont des Oliviers, pour lui confier «l'huile, sceau (*rūšmā*) de toute la terre» et pour que, de là, elle le voie monter auprès de son Père (BedS 816,9-18).

16 Ici nous ne tenons pas compte des autres verbes, tels que élire ou choisir (cf. V 70,5).

17 Il s'agit d'une comparaison que Jacques établit entre Samson qui prit pour femme une «fille des incirconcis» et Notre Seigneur qui se fiança par sa Bonne Nouvelle (*ba-sbarteḥ*) à la «fille des païens» (V 335,2-8).

visé en dernier lieu la construction de l'Église [I 470,12: «Afin que, sous prétexte de l'interrogation, l'Église soit établie (*tetqan*)»], dont le fondement est Céphas (*kifā*), en tant que pierre (*kifā*) et parce que sa vérité est solide comme une «pierre» (I 476,9-10). Dans l'immédiat, nous n'exposerons pas toutes les facettes, toute l'envergure dont serait revêtue l'autorité de Pierre, car nous aurons à y revenir lorsque nous discuterons un peu plus loin du don des clés en rapport avec l'Église. À présent, pour la perspective qui nous intéresse et qui touche à la construction de l'Église, signalons qu'une attribution des rôles du Fils, de Pierre et des autres apôtres est bien précisée et conduite de façon conséquente dans la réflexion de Jacques. Ainsi, à la surprise de tous ceux qui croiraient que c'est le Fils qui est le fondement de l'Église, c'est à Pierre que se trouve attribuée cette fonction chez Jacques, le Fils étant la «pierre angulaire» (I P 2,6; cf. Is 28,16) de l'édifice, tandis que les autres apôtres en constituent les «murs» (*dūmsē*) (I 534,1-4). Dans ce dernier texte¹⁸, c'est à l'initiative et à l'effort de Pierre qu'est imputée la construction de l'Église, ce qui ne cadre point avec l'autre *mīmrā* réservé à la profession de Pierre, où toute l'autorité revient au seul Fils, qu'il s'agisse de bâtir l'Église, de choisir Pierre comme fondement et les autres apôtres comme les murs de l'édifice (I 475,19-476,12).

Plus éclatante encore est cette discordance entre les deux textes au sujet de celui qui s'emploiera à élever les apôtres comme murs: le texte-fragment l'attribue à Simon Pierre qui, dans l'Église, «bâtit dans ses murailles (*b-šūreh*) ses compagnons les apôtres (comme) piliers (*dūmsē*) aimables» (I 534,2)¹⁹, tandis que le long texte réserve cette tâche au Fils qui déclare à Pierre:

Sois fondement pour le saint palais sur lequel je veillerai,
et sur toi j'érigerai tous les piliers (*dūmseh*) de la fille du jour.

I 476,3-4

Tout en voulant respecter la teneur de chacun des deux textes, il se peut que le texte-fragment tende à exagérer le rôle de Pierre eu égard à la mission confiée aux autres apôtres, surtout si l'on tient compte de l'ensemble de la réflexion de Jacques sur les prérogatives de Pierre²⁰. Celles-ci viennent d'ailleurs à être

18 En fait, c'est un fragment de texte de 14 stiques, dont le début est lacuneux et qui semble avoir été dédié à la grandeur de l'apôtre Pierre, si l'on croit l'addition, «Simon Pierre» qui a été faite au titre: *mīmrā* de Mar Jacques, sur les cinq talents donnés par Notre Seigneur à ses serviteurs.

19 Dans notre *Théologie* I, p. 189, nous avons noté la place isolée de ce texte qui attribue le choix des apôtres à Pierre et non au Fils.

20 Cf. la note suivante.

atténuées par la même appellation de « pierre » (*kīfā*) accordée tout autant aux apôtres qu'à Pierre lui-même :

Le Fiancé s'apprêta à bâtir une maison à l'épouse qu'il s'est fiancée,
et il apporta douze pierres pour configurer ses murs (*esēh*).

I 470,1-2

Encore convient-il de préciser qu'une « pierre » parmi ses douze a été choisie pour tenir toute la maison (I 477,15-16), lui servant ainsi de fondement (I 470,7-8)²¹.

4.3.2 *Rôle des apôtres dans la naissance de l'Église : baptême et/ou croix ?*

Quoi qu'il en soit, et c'est bien là une considération qui intéresse notre propos, si les fiançailles de la « fille de lumière » avec son Fiancé céleste se déroulent au Golgotha (II 587,18-19) et si l'épouse née du côté ouvert d'où coulent l'eau et le sang (Jn 19,34) s'identifie bien au baptême (II 589,8-11)²², il s'ensuit que la naissance de l'Église, du moins comme noyau, est l'œuvre exclusive du Christ indépendamment de toute collaboration humaine. Mais si la fondation de l'Église échappe à toute œuvre humaine, celle-ci ne peut se réduire à néant si l'on envisage la totalité du parcours que suit la construction de l'édifice ecclésial, jusqu'à son parachèvement. C'est dire que l'intervention de médiateurs humains est nécessaire. Et les premières images pour appuyer cette conception viennent de Paul qui s'attribue l'acte de « planter » (*nṣab*, terme de la Peš dans I Co 3,6), ce qui permet à Jacques de qualifier les apôtres de « planteurs » (*našūbē*) de l'Église (II 579,6)²³. Contrairement à ce que l'on peut croire au premier abord, cette mission apostolique s'annonce à tout le moins modeste, puisque Paul lui-même, et Apollos qui le rejoint, se considèrent tous les deux

21 Dans notre *Théologie* I, p. 184-192, nous avons tâché de montrer le sens et la portée de la suprématie que notre auteur accorde à l'apôtre Pierre. Jacques aurait pu rapprocher les « pierres » que sont les apôtres de la pierre sur laquelle Jacob versa de l'huile, mais il s'en est abstenu du fait que la « pierre » de Jacob, comme type, préfigure uniquement l'Église, l'autel (cf. surtout IV 798,9-12).

22 Sur l'unité du Christ et de l'Église dans le baptême, nous reviendrons plus loin quand nous aborderons le thème des fiançailles.

23 Nous ne développons pas ici cette autre image de l'Église, le corps du Christ, où Jacques rapporte le témoignage de l'apôtre Paul qui avoue vouloir compléter dans sa chair ce qui manque aux souffrances du Christ qui est son Corps (Col 1,24) (II 756-757). Ce qui est important à noter, c'est la contribution de Paul à la construction de l'Église, notamment par les souffrances qu'il endura à la place du Christ pour préserver son Corps des sévices : « Et que l'Église du Fils soit gardée des nuisances (*nekyanē*) » (II 757,15).

comme des serviteurs eu égard à Dieu à qui seul revient l'œuvre de la croissance du plant (1 Co 3,6). Une autre preuve de la contribution modeste des apôtres serait la confrontation qu'établit Jacques entre le rôle modeste joué par Moïse à l'égard de l'ancienne vigne et le rôle assumé par Pierre au profit de la nouvelle vigne (II 579,4-5.14-19). Une seconde image, johannique cette fois, place la contribution des apôtres après la construction de l'Église au Golgotha (II 579,16) et son renouvellement par le « rejeton » sortant de la souche de David (Is 1,1) (II 579,8-9). Distinguant entre la vigne (*satā*), qui est le Christ, et les sarments (*šbeštē*), qui sont les apôtres, ceux-ci ne passent à l'œuvre qu'après avoir été envoyés auprès des peuples pour transformer les fruits amers en fruits doux :

Voici que j'envoie les apôtres, mes sarments, aux pays des peuples.
Là-bas ils donneront des fruits doux au lieu de (fruits) amers.

II 579,12-13

Dans une autre symbolique, celle du paradis spirituel représenté par la Bonne Nouvelle, les arbres préfigurent à la fois les apôtres et les prophètes, tandis que la source du paradis est identifiée au Christ lui-même. Dans ce contexte, le terme « planter » est rapporté aux apôtres et aux prophètes et, au-delà d'eux, à tous les docteurs de l'Église qui sont « plantés » sur la source d'Éden, le Christ, dont ils puisent la sève et l'élan pour leur activité missionnaire :

Le Christ est cette source bénie d'Éden ;
sur lui sont plantés tous les docteurs des mystères de l'Église.

II 825,16-17

Ainsi, les docteurs sont au service des mystères de l'Église, mais au-delà de l'Église, ils sont « plantés » sur le Christ, qui est la source ultime de la Bonne Nouvelle aussi bien que de l'Église.

Face à l'Église, les apôtres apparaissent tour à tour comme fondement ou piliers, désignant Pierre et les autres apôtres respectivement, ou comme des « pierres » avec une prédilection pour la pierre unique qui est l'apôtre Pierre, ou encore comme des planteurs de l'Église. Mais quel rôle jouent-ils dans la symbolique du Christ Fiancé avec l'Église, son épouse ? Sur ce point, tout en s'inscrivant dans la tradition d'Éphrem, l'approche de Jacques peut se singulariser par certains traits qui lui sont propres. Et d'abord, par le fait que les apôtres ne sont jamais appelés « paronymes » (*maḥūrē*), même si c'est à eux qu'est attribué l'acte de « marchander » les fiançailles²⁴. Ensuite, Jacques

24 Le verbe *mḥar* privilégié par Jacques est amphibologique, car il peut être dit du Christ qui

s'étend beaucoup plus qu'Éphrem sur l'acte même des fiançailles, sur sa portée et ses conséquences. Si, comme Éphrem²⁵, il fixe parfois les fiançailles lors du baptême, moment où l'épouse est lavée de son idolâtrie et présentée pure à son Fiancé, il s'en distingue par son insistance sur l'idée qu'une «adultère» est rendue «vierge» par les épousailles qu'elle contracte (II 237,9 : «Et il l'a descendue dans l'eau (baptismale) et l'a rendue vierge, et voici qu'elle est avec lui»), rapprochant ce mystère de celui de sa mère, vierge et pourtant mère (II 237,14 : «Parce qu'il a fait aussi de la Vierge une mère»). En rapport avec le baptême, les fiançailles ont trouvé leur réalisation dans le baptême administré par Jean Baptiste, durant lequel le Fiancé céleste «se fiance à l'épouse dans les eaux (baptismales)» (Ril 556,5)²⁶.

Mais est-ce lors de ce baptême, se demanderait-on, que les fiançailles en question furent véritablement conclues ? Comment se fait-il que Jacques répète à satiété que les fiançailles ont été célébrées sur la croix ? Pourrait-on imaginer qu'il y eut deux moments pour les fiançailles, aussi éloignés l'un de l'autre dans le temps ? Comment concilier chez Jacques des affirmations qui se rapportent à la croix aussi bien qu'au baptême, tel que le passage de l'Église de l'adultère à la virginité, attribué une fois à la croix (II 237,3 : «Lorsque la Croix lui organisa un festin, la rendant vierge»), et plus loin dans le texte, Jacques laisse entendre que la virginité est le fruit du baptême :

Et voici qu'elle se fait glorieuse par la virginité que lui donna le Fiancé,
et par les (vêtements) blancs qu'elle revêtit, descendant dans l'eau
(baptismale).

II 237,20-21

Une unité ainsi écartelée entre deux événements aussi éloignés que sont le baptême et la croix ne tarde pas à susciter des interrogations sur la nature même de cette unité tout autant que sur la modalité de sa réalisation²⁷. Dans cette pers-

«se fiance» (*mḥar*) à l'Église, comme il peut être employé pour les apôtres qui préparent et présentent (*mḥar*) le Fiancé à son épouse. Les références seront données dans le corps du texte.

25 C'est en considérant Jean Baptiste comme paranymphe que le baptême de Jésus est présenté par Éphrem comme le lieu des fiançailles. Cf., *supra*, p. 105.

26 C'est «dans les eaux baptismales», souligne Jacques, que se réalise l'unité entre le Christ et son Église, qui deviennent «une seule chair» (Gn 2,24) (cf. III 287-290).

27 Brock résout cette aporie en défendant la thèse d'après laquelle le temps et l'espace sacrés sont différents de ceux de l'histoire, en ce sens que des événements séparés dans le temps historique forment une unité dans le temps sacré. Dans *Mysteries*, p. 466-467, Brock considère que, lorsque Jacques parle des fiançailles de l'Église en deux moments différents, lors

pective, on se demanderait comment l'Église aurait pu se fiancer à Jésus lors de son baptême au Jourdain, si l'on considère que la source baptismale, cette autre « épouse », « mère qui enfante tous les spirituels » (II 589,13), est née sur la croix avec l'ouverture du côté du Crucifié et la sortie de l'eau et du sang :

Le second Adam, céleste, vient de chez le Père,
il s'endormit sur la croix et le baptême sortit de lui.
Lors du sommeil du Fiancé endormi, son côté fut ouvert,
il donna naissance à l'épouse (*kaltā*), comme (*b-ṭūfsā*) Adam (donna)
ainsi (naissance) à Ève²⁸.

II 589,8-11

Un troisième lieu d'unité, le sein de la Vierge, rend la question encore plus complexe. Comme nous allons le constater, que ce soit dans les Lettres ou dans les *mīmrē*, l'unité advient non seulement dans les eaux baptismales, mais également dans le sein de Marie :

Qu'ils furent un, en un seul esprit, à partir du sein de la Vierge et des eaux du baptême : Fiancé à partir de la Vierge et Épouse à partir du baptême²⁹.

Lettres 174,27-30

du baptême du Jourdain et sur la croix, ces deux événements ne sont contradictoires qu'en apparence. En réalité, ils forment une unité dans le temps sacré. Dans *Poet as Theologien*, p. 245-246, Brock développe davantage sa thèse en décelant une représentation du temps sacré dans le baptême chrétien, inauguré par le baptême de Jésus au Jourdain, avant même la résurrection de Jésus; il évoque ensuite le cas de l'eucharistie comme œuvre de l'Esprit qui, dans le temps sacré, fait entrer dans le royaume du ciel, alors que dans le temps historique, le baptisé reste soumis à toutes les tentations du Mauvais; il termine en considérant la descente du Christ au schéol qui, du point de vue du temps sacré, accorde ses bienfaits aux générations qui ont précédé l'incarnation du Fils. Nous ne pouvons citer ici tous les ouvrages et articles où Brock évoque les deux temps sacré et profane; à titre d'illustration, cf. *Clothing Metaphors*, p. 12. 19-20, *On Paradise*, p. 54-56, *L'œil de lumière*, p. 30-33. 107-108. 148-149; *Holy Spirit*, p. 10. 64. 83-84. 91-92. 145. 153; *Spirituality*, p. 36. 61. 93. Si, d'après la thèse de Brock, les événements salvifiques dans l'histoire du salut ne s'opposent pas, même lorsque les uns précèdent les autres, cela n'empêche pas de scruter la raison pour laquelle deux événements se réfèrent à une même réalité salvifique ni de dévoiler le sens que chacun de ces deux événements contribue à donner à cette réalité.

28 Brock, *Wedding Feast*, p. 122, traduit littéralement *ayh da-l-ḥawā b-ṭūfseh d-adam* par « as happened with Eve, in Adam his type ». Mais en quoi Adam est-il type d'Ève ? Ne faudrait-il pas traduire *b-ṭūfsā* par « comme », ce qui est bien attesté dans certains textes d'Éphrem que relève Beck (cf. Beck, *Bildtheologie*, p. 241-242) ?

29 Dans Lettres 15,24-26,1sv, Jacques ne retient comme lieu d'unité que le « sein maternel, dans lequel le Fiancé riche s'est uni à l'épouse pauvre » (ici 15,28-29).

Cette explication à tout le moins laconique se trouve mieux explicitée dans les *mūmrē*, où il est clairement affirmé que c'est dans le sein maternel que le Fils s'unit à son Épouse, qui est son corps, tandis que l'épouse s'unit à lui dans les eaux baptismales :

Il (Moïse) perçut qu'Il (Jésus) s'est revêtu d'elle dans le sein de la Vierge,
et elle l'a revêtu dans les eaux du baptême.

III 288,9-10 = 310,3-4

Pour autant que ce double lieu de l'unité entre le Fils et l'Église semble étrange, il n'est certes pas moins légitime et justifiable, dans la mesure où, dans l'esprit de Jacques, il y a lieu de distinguer une unité christologique différente d'une unité ecclésiologique. La première advient dans le sein maternel et unit le Fils au corps qu'il assume ; ayant épousé l'Église, commente Jacques, le Fils « l'a mêlée (*ḥaltah*) à son corps, l'a rendue sienne (*'abdah meneh*) et les deux sont devenus un » (Lettres 174,18-19)³⁰. La seconde unité, ecclésiologique, met l'accent sur l'Église et son union au Fils, laquelle se réalise moins au niveau « ontologique » qu'à l'intérieur de l'économie du salut.

Cependant, un élément nouveau vient faire pencher la balance en faveur des fiançailles sur la croix : la mort de Jésus qui scelle les fiançailles et gratifie l'épouse de la libération de la mort en la faisant rentrer au paradis, ce que le baptême au Jourdain ne pouvait obtenir. Ce sont des fiançailles « par le sang » (II 588,1 : « Et les fiançailles se faisaient (*metyahbā wat* ; litt. : se donnaient) par son sang innocent ») et non par l'eau baptismale, lesquelles sont célébrées au Golgotha lors des « noces de sang »³¹, les clous tenant lieu d'anneau marital

30 Notre traduction de *'abdah meneh* se démarque de celle proposée par Albert : « l'avait façonnée de lui ».

31 III 290,14-15 qui sera cité à la n. 40. Cf. l'article de Brock, *Wedding Feast*, où le grand syriacisant n'évoque les épousailles en rapport avec le baptême que chez Éphrem (p. 123). Chez Jacques, il constate que les épousailles entre le Christ, second Adam, et l'Église sont expliquées à la lumière de la typologie d'Ève sortant de la côte d'Adam lors de son sommeil (Gn 2,18-24). Selon ce schéma, l'épouse, que ce soit Ève ou l'Église, prend son origine dans la côte d'Adam ou du Christ. Dans le second schéma où les épousailles ont lieu sur la croix, l'eau et le sang ne sont plus assimilés à l'épouse, l'Église, mais constituent un don de mariage (*fernītā*), ce qui signifie que l'Église est déjà existante pour recevoir ce don (p. 122-123). Un autre indice de l'existence de l'Église lors des épousailles est donné par l'idée d'après laquelle la nouvelle épouse, l'Église, vient remplacer l'ancienne, le peuple juif (p. 125). Un troisième aspect que relève l'auteur, mais qui nous intéresse moins ici, est la considération de l'eucharistie comme la célébration des noces, où l'épouse se nourrit de son Époux (p. 130). Dans ces différentes épousailles chez Jacques, Brock ne fait aucune allusion à un quelconque rapport au baptême.

(11 587,18-20). Pour faire rentrer sa fiancée au paradis qui est gardé par le chérubin, le Fils a dû subir le coup de la lance qui ouvrit son côté, d'où coulèrent l'eau et le sang qui constituent le baptême (11 588,4-589,1). La meilleure typologie des fiançailles de Jésus par la mort sur la croix est celle de Samson se rendant au pays des Philistins pour fiancer une femme, dont le prix à payer fut de tuer un petit de lion qui l'attaquait (v 335-337). Il est par ailleurs curieux que, à Cana, où l'événement devait avoir lieu après le baptême de Jésus, l'intention attribuée à ce dernier est de venir participer aux épousailles dans le but de prouver la sainteté du mariage, mais aussi d'attirer l'attention sur ces autres fiançailles qui auront lieu sur la croix :

Il est venu à se fiancer à l'épouse de lumière (*kalat nūhrā*) par sa crucifixion.

Pour cette raison, il se dirigea d'abord là où se trouve l'épouse temporelle (*kalat zabnā*).

v 483,19-20

Comme si Jacques faisait semblant d'ignorer que des fiançailles avaient déjà eu lieu lors du baptême de Jésus au Jourdain !

Faut-il voir dans les deux lieux des fiançailles, à savoir le baptême et la croix, une aporie, surtout que c'est le même terme « se fiance » (*mḥar*) qui est utilisé dans les deux cas, et comment s'employer, si aporie il y a, à la résoudre ? Deux hypothèses peuvent être envisagées. La première, reconnaissons-le, relèverait plutôt de l'imaginaire que de l'hypothétique, et nous n'y accorderons aucune crédibilité. C'est celle qui verrait dans l'eau et le sang coulant du côté de Jésus une référence au baptême et à la croix respectivement, comme si cette effusion de l'eau et du sang était la synthèse des deux événements, le baptême au Jourdain et la mort sur la croix. Répétons-le, ce n'est certainement pas l'intention de Jacques, qui ne faisait que reprendre la terminologie de Jean sur l'effusion de l'eau et du sang³². La deuxième hypothèse, plus plausible, mais qu'on voit

32 Même si un texte laisse supposer qu'une telle hypothèse n'est pas loin d'être suggérée par Jacques. Dans le commentaire que l'auteur consacre à la parabole du vigneron (Mt 21,33-46), il s'agit de l'Église qui, contrairement au peuple juif, a accepté le Fils qu'elle a revêtu dans le baptême [iv 761,6 : « Voici que l'Épouse te revêt et monte des eaux (baptismales) »], par lequel elle est purifiée de son passé idolâtre. Mais un peu plus loin, Jacques emploie la même terminologie pour un baptême accordé à l'épouse sur la croix [iv 761,12 : « Voici que l'épouse qui est baptisée (*emdat*, qui peut signifier aussi : est descendue, plonge), par ta croix, te revêt »], pour finir par associer eau avec baptême et sang avec vêtement de pourpre :

difficilement confirmée par la pensée ou par l'argumentation de Jacques, serait la considération de ce qui est appelé « fiançailles » comme un processus à deux temps, qui débute au baptême de Jésus et qui se trouve couronné sur la croix. C'est ce qui correspondrait, dans le parcours qui achemine vers le mariage, aux fiançailles et aux épousailles³³. Un indice pouvant orienter vers cette vision et même la confirmer serait l'emploi du terme « sceller » pour lesdites fiançailles sur la croix, comme si le processus débutant au baptême venait ainsi à être couronné sur la croix³⁴.

Elle fut baptisée par l'eau et fut revêtue de gloire, comme le jour,
et ton sang lui fut un vêtement de kermès glorieux (IV 761,14-15).

Dans un autre texte, la formulation de Jacques ne laisse aucun doute que les deux événements du baptême et de la croix, bien que liés, forment deux moments distincts, où au baptême est attribuée l'expiation, tandis qu'à la croix est imputé le don du salut par le sang :

Il demeura dans la Vierge et prit d'elle le corps ;
il vint au fleuve (du Jourdain) et y plaça l'expiation dans le baptême ;
il monta sur la croix, et libéra par son sang l'épouse à laquelle il se fiança ;
il entra dans la maison des morts et sema l'espérance de la résurrection (v 602,19-22).

- 33 Dans *Salvation in Christ*, Kollamparampil insiste également sur l'idée que le passage des fiançailles aux épousailles du Christ et de l'Église représente un processus dont les étapes les plus importantes sont le baptême au Jourdain, la croix et la consommation du mariage dans le royaume céleste (p. 315. 361). Pour l'auteur, l'économie salvifique prend l'aspect de fiançailles entre Dieu et l'homme, lesquelles commencent avec le mariage d'Adam et d'Ève au paradis, en passant par les épousailles de Yahvé et du peuple juif au Mont Sinaï (p. 240-242. 423) ; à ce titre, il évoque tous les types qui, dans l'A.T., se référeraient à des fiançailles sur les puits d'eau (p. 245) ou à celles conclues après la victoire sur le mal ou la mort (p. 246, le cas de Samson tuant le lion), ou encore celles réalisées dans la souffrance (p. 334, Jacob enterrant Rachel dans les pleurs). Sans rapporter tous les détails que l'auteur développe sur le sujet, le fait de voir des fiançailles et des épousailles à chaque fois que les termes sont employés, ou lorsque Jacques parle de chambre nuptiale, semble problématique. Ainsi en est-il de la mangeoire de Bethléem (p. 247.249.361), ou même de la tombe ou du schéol comme chambre nuptiale (p. 361). Même si Jacques évoque le thème des fiançailles au Mont Thabor (p. 158-159. 221), il n'est pas nécessaire de conclure que l'événement des fiançailles eut lieu à ce moment et à cet endroit, d'autant que le langage métaphorique peut renvoyer à un événement antérieur. Ce qui nous semble peu attesté dans la pensée de Jacques, c'est bien la thèse de Kollamparampil qui, après avoir soutenu une progression dans la réalisation des fiançailles et du mariage, finit par admettre que les deux événements ont eu lieu « simultanément » au Golgotha (p. 423-424).

- 34 Cf., par exemple, III 290,14-15 :

Qui a donné (ici *armī* ; litt. : jeté) son sang, comme une dot depuis toujours (*hā men 'alam*),

sinon le Crucifié (*zqīfā*) qui, par ses blessures, scella (*ḥatem*) les noces (*ḥlūlā*).

Un autre texte dévoile encore plus clairement ces fiançailles qui sont définitivement scellées sur la croix et par la mort :

Voici le Fiancé et l'épouse véritable, les deux étant un ;

4.3.3 *Collaboration des apôtres dans la construction de l'Église : le kérygme*

Toutefois, si les apôtres représentent le fondement et les piliers dans la symbolique de l'édifice, dont la pierre angulaire est le Christ, quel rôle jouent-ils dans les fiançailles entre le Fils et l'Église ? Sans être appelés paronymes (*maḥūrē*), comme nous l'avons déjà fait remarquer, c'est à eux qu'est attribuée la tâche de préparer et de présenter l'épouse à son Fiancé³⁵. Mais si, au moment des fiançailles au baptême et sur la croix – ou au baptême ayant eu lieu sur la croix – aucune activité n'est assignée aux apôtres, du fait que les fiançailles entre le Fils et son Église se déroulent dans la plus grande intimité qui s'exprime par la sortie de l'Église du Corps même du Fils, de son côté transpercé, leur intervention se situe plutôt dans le prolongement de l'événement de la croix et consiste essentiellement dans le kérygme. C'est pour cette raison que, dans la collaboration aux fiançailles, ils sont le plus souvent appelés « prédicateurs » (*karūzē*)³⁶. Ainsi, reconnaissant face aux scrutateurs (*darūšē*) que ce sont les apôtres qui l'ont « fiancée » (*maḥrūn*) au Vénérable (*sgīdā*), l'Église confesse que c'est bien des « prédicateurs » qu'elle a appris à connaître le « mystère » (*šarbeh*; litt. : son histoire-mystère) de son Fiancé (IV 783,12-14)³⁷. Cette prédication semble répondre à la promesse que le Fiancé lui fait (IV 783,20), en lui prédisant que les portes du schéol, à savoir la mort et Satan, sont incapables de l'emporter sur elle, car le Fiancé s'est d'abord donné à elle au point qu'une unité indissociable s'est établie entre les deux (IV 783,16-784,13).

Comme il ressort de ce qui précède, c'est souvent dans un contexte polémique visant notamment lesdits nestoriens et ceux qui leur sont associés, les chalcédoniens dans la vision de Jacques, que notre auteur aborde la question des fiançailles. Dans cette perspective, la foi orthodoxe est à rechercher auprès de l'Église qui accueille le Fils avec amour, sans le scruter, en apprenant de ses

l'épreuve (*būqyā*) de leur amour, c'est la mise à mort et la croix qui le scellent (*ḥatem*) (v 883,5-6).

35 Si le terme *maḥūrā* manque chez Jacques, le terme *mḥūrā* (Fiancé) dit du Christ est bien attesté; cf., à titre d'exemple, IV 801,2; v 884,4; Lettres 60,23. En revanche, on rencontre le terme *ḥdūgē*, désignant les garçons d'honneur, qui mépriseraient l'Église si, après son entrée dans la chambre nuptiale, elle commençait à s'interroger sur l'identité de son Fiancé (IV 778,1-4).

36 Nous n'allons pas expliquer ici l'emploi et le sens de la terminologie utilisée, encore moins étudier la fonction de ces prédicateurs, laquelle sera longuement analysée dans la partie portant sur les tâches du sacerdoce. À présent, il ne sera question que de leur collaboration dans les préparatifs des fiançailles du Fils et de l'Église.

37 Le contexte qui précède est une réflexion christologique portant sur le Fils en tant que Dieu devenu homme, dans une perspective nettement miaphysite (IV 778-783).

prédicateurs qu'il est à la fois Dieu et homme dans une unité indissociable: «Car c'est sans recherche (*bṣatā*) que j'ai été fiancée à Lui par ses prédicateurs» (IV 768,3). Non moins polémique est ce que nous trouvons affirmé dans les Lettres où, reprenant le thème des fiançailles de l'Église au Crucifié que les apôtres organisent, l'attitude conséquente de la nouvelle Épouse est de mépriser «toutes les doctrines erronées» (Lettres 114,2-4). De même trouve-t-on le thème des fiançailles au Crucifié dans la mise en valeur du rôle prépondérant que joue Paul, à qui est attribuée la tâche de fiancer la «Vierge pure» au «véritable Fiancé (*mḥīr qūštā*) qui s'est offert en sacrifice pour son salut» (v 884,3-4). Dans un autre contexte, il est affirmé que le Fils à qui Paul fiance l'Église est le Crucifié (IV 774,3sv), dans une claire allusion à la mort qui atteint le Fils en tant que Dieu homme, ce qui s'oppose à une christologie qui chercherait à attribuer la mort au seul homme Jésus. Cette mission qui incombait aux apôtres-prédicateurs, et nommément à Paul, est encore prolongée et actualisée dans des circonstances ultérieures, où ce sont les Pères d'Éphèse qui sont qualifiés de «véritables garçons d'honneur» (ici *šūšbīnē šarīrē* et non pas *ḥdūgē*), honorés pour avoir condamné et excommunié Nestorius qui, flattant la «fille de Lumière» (*bat nahīrā*), voulut l'inscrire «sous le nom d'un homme» (Lettres 33,11-23).

Pour logique que cette argumentation de Jacques puisse paraître, on ne peut s'empêcher de relever une certaine contradiction entre le rôle que doivent en principe assumer les paranymphe dans l'organisation des épousailles d'une part, et d'autre part, le fait que Jacques fixe leur intervention après l'avènement de la croix durant lequel ces épousailles ont déjà eu lieu. Car si, comme l'affirme Jacques par la bouche de l'Église-Épouse, il est malsain de continuer à scruter le Fiancé après le banquet (*meštūtā*) (IV 769,2-3), après les noces (*ḥlūlē*) qui ont scellé les fiançailles sur la croix (IV 768,14-769,1), le fait de faire intervenir les apôtres, ces prédicateurs, après cet événement reviendrait à ignorer que les paranymphe sont censés intervenir avant les fiançailles. Une première tentative de réponse serait de supposer que, à la suite de cette mise en garde adressée aux scrutateurs, les prédicateurs évoqués par Jacques seraient les prophètes (IV 770,2-7) et non pas les apôtres. Ce sont les premiers qui ont instruit la Fiancée, l'Église, sur la nature de son Fiancé céleste, en lui fournissant une connaissance indispensable susceptible d'être acquise avant les fiançailles et qui épargnerait à la future fiancée tout soupçon ultérieur portant sur la bonne foi de son Fiancé. En fait, ayant parlé de prophètes au pluriel, Jacques ne retient que le témoignage d'Isaïe sur les deux titres d'Emmanuel (Is 7,14) (IV 770,8-771,18) et de «Merveilleux» (*dūmarā*) (Is 9,5) (IV 771,19-20). Cette explication ne constitue en fait qu'une solution partielle, puisque, plus loin dans ce même *mīmrā* consacré à «la recherche indiscrete (*bṣatā*) et à la sanctification de

l'Église », c'est d'abord à Paul qu'est imputée la tâche de fiancer l'Église au Crucifié (IV 774,3-8) et, plus loin, c'est aux apôtres que revient cette responsabilité (IV 783,12-15, texte déjà référencé). Comment concilier ces deux affirmations apparemment contradictoires, l'une plaçant l'activité des paranymphe avant les fiançailles, l'autre après celles-ci ?

En fait, on ne peut échapper à cette aporie ainsi définie que si l'on enquête sur la conception que se fait Jacques du rôle affecté au paranymphe. Dans le *mīmra* qu'on vient de signaler, où les prophètes d'abord, Paul et les apôtres ensuite, sont assimilés aux paranymphe, l'activité principale de ceux-ci se limite, du moins ici, à révéler l'identité du futur Fiancé afin d'éloigner toute mauvaise surprise après les fiançailles. Quant à l'Église, elle est loin d'être simplement réceptive, puisqu'elle se doit de discuter avec les paranymphe pour connaître « qui il est et le Fils de qui » est son Fiancé (IV 769,14). Dans cette perspective, Paul et les apôtres ont pour mission de faire pénétrer l'Église dans le mystère de son Fiancé, Paul en lui faisant savoir qu'elle a été fiancée au Crucifié, les autres apôtres en lui révélant que son Fiancé est de nature divine, mais qu'il s'est uni à l'homme pour sauver l'humanité. Autrement dit, le témoignage des apôtres sur le Fiancé céleste est pour l'Église d'une importance telle qu'il constitue le fondement de la foi christologique, au-delà duquel toute nouveauté est à bannir :

Celui qui, en toi (Église), s'éloigne (*meštaḥlaf* ; litt. : se transforme) de la vérité, qu'il soit risée,
et celui qui, avec le temps, renouvelle (*mḥadet*) ta vérité (*šrarah*), ton Seigneur le haïra³⁸.

IV 785,15-16

Mais ne sommes-nous pas dans la période « post-fondatrice » de l'Église née du sang et de l'eau sortant du côté du Crucifié, période qui correspondrait à la construction de l'Église dans l'histoire et non plus à sa naissance – à l'état embryonnaire, dirions-nous –, fixée au moment de sa sortie du côté du Crucifié ?

À la vérité, Jacques ne semble pas ignorer que l'Église est un processus qui s'effectue dans le temps, et la construction apportée par les apôtres, du moins au tout début de leur activité missionnaire, est plutôt mieux réalisée dans la proclamation de la Bonne Nouvelle que dans la pratique des sacrements. C'est dire que le kérygme, la Parole de Dieu prêchée, constitue un facteur majeur

38 Le terme *mḥadet* est pris ici dans le sens de créer du nouveau et non pas d'un aggiornamento de la foi.

dans la formation et la croissance de l'Église. Quoi qu'il en soit, la tâche des apôtres est centrée essentiellement sur la proclamation du kérygme du Fils, fonction pour laquelle ils ont été choisis (I 216,5: «Il élit des (gens) simples pour propager (*d-naḥqūn*; litt.: pour faire sortir) son kérygme sur la terre»). Autrement dit, loin de pouvoir se considérer comme les maîtres de la Bonne Nouvelle, honneur qui revient au seul Fiancé de l'Église, ils sont ceux qui la transmettent, comme le reconnaît l'Église elle-même: «Par des (gens) simples, la Bonne Nouvelle de mon Fiancé s'est transmise (*etyablat lah*)» (IV 774,2). En fait, le kérygme sert non seulement à transmettre la Bonne Nouvelle, ou encore, selon l'expression de Jacques, à la faire exister, ou à l'actualiser³⁹, mais également à la faire croître, comme le suggère l'apôtre Thomas qui réclame son droit à voir le Seigneur pour pouvoir le proclamer:

Je m'emploie à la croissance du kérygme (*mawrbūtah l-karūzūtā*),
pour cela, si je ne touche pas (son côté), je ne crois pas.

II 657,17-18

Cette croissance n'affecte pas le contenu de la Bonne Nouvelle; mais si celle-ci vient à connaître un enrichissement, c'est en raison de sa propagation et de sa conquête de nouveaux territoires: «La Bonne Nouvelle du Fils s'accroît (en se propageant) dans de (nouveaux) territoires» (IV 647,16), faisant plutôt grandir l'Église. C'est bien là que réside essentiellement la tâche du kérygme apostolique: le rassemblement en Église que la Bonne Nouvelle obtient grâce au kérygme. Ce rassemblement en Église prend son origine avec la Bonne Nouvelle de la résurrection du Fils qui vient remédier à la dispersion des apôtres que le Vendredi saint a causée, en entraînant leur «rassemblement et leur proclamation de la Bonne Nouvelle (*l-metkanašū w-la-msabarū*)» (II 615,4-5). On retrouve une telle réflexion dans les Lettres, où le Dimanche de la résurrection apporte la «Bonne Nouvelle de la résurrection», par laquelle les «disciples se rassemblent (*etkanaš*) et vainquent (*wa-nṣaḥ*) par la Bonne Nouvelle» (Lettres 239,20-25)⁴⁰.

39 Dans ce contexte, le Christ est présenté comme le Médiateur des deux Testaments: il fait cesser la Torah qui commença avec Moïse, afin que la Bonne Nouvelle «s'actualise (*terhaṭ*; litt.: courir) par le kérygme» (II 363,16-17). Dans cette perspective, on voit Moïse qui scelle sa doctrine (*malḥanūteh*) au Mont Thabor céder la place à Cephais (*kifā*) qui «commence son kérygme» à partir du Christ (II 363,10-11). Avec la terminologie employée, une nette distinction est établie entre le kérygme tel qu'appliqué aux apôtres et qui se confond avec l'acte de prêcher d'une part, et d'autre part, la Bonne Nouvelle (*sbartā*) qui s'identifie avec le contenu du kérygme.

40 Albert traduit *nṣaḥ* par «ils sont devenus célèbres».

En fait, la Bonne Nouvelle commence d'abord par «rassembler» les apôtres eux-mêmes en un noyau ecclésial. À partir d'eux et grâce à eux, elle s'adresse désormais non seulement à un seul peuple, mais à «toute la création» (*l-hūlah brītā*) (v 556,18-19), ouvrant ainsi ses portes par lesquelles «entrent tous les peuples, toutes les langues, toutes les créatures, innombrables» (v 557,14-15)⁴¹. Le noyau de rassemblement se transforme en une «grande assemblée» (*kenšā rabā*) (v 439,15-16), dont la symbolique est donnée par le torrent qu'a vu Ézéchiél (Ez 47,1-12) (v 438,14-439,10) et qui représente la Bonne Nouvelle qui sort vers «tous les coins et les confins de la terre, et elle rassemble les hommes auprès de Dieu» (v 439,11-12). Comparée à la présure (*msatā*), elle conquiert «tout le monde qui se rassemble par elle (*d-metkanaš bah*)» (III 454,2-3). Le rassemblement des hommes, ou des peuples, est fait «auprès de Dieu», comme nous l'avons noté, ou «pour Dieu» (*l-alahā*) (v 439,16), mais aussi «en un seul lieu» (III 453,15-16), l'Église qui, par son unité, se distingue des coins, confins, ou territoires multiples à partir desquels les peuples sont rassemblés.

Cette manière de mettre en exergue la Bonne Nouvelle, en laissant dans l'ombre les prédicateurs est fort significative, car elle attribue l'efficacité à la Parole de Dieu et non pas aux apôtres. Certains exemples suffisent à le prouver: la Samaritaine n'est envoyée prêcher la Bonne Nouvelle qu'à une seule ville «afin que, prévient Jacques, l'apôtre ne s'enorgueillisse sur le chemin du kérygme» (II 306,9-10). Le deuxième exemple est Paul lui-même qui ne s'est rendu digne de proclamer la Bonne Nouvelle que parce qu'il a été illuminé par elle (II 731,15-20). Mais ce sont surtout les apôtres qualifiés de «simples» (*hedūtē*) qui, par le kérygme qu'ils proclament, révèlent qu'il est doté d'une «grande puissance» capable de s'imposer et de gagner la confiance des auditeurs grâce à la simplicité de ses prédicateurs (II 701-702). Cette appréciation du rôle des apôtres qui, par leur kérygme, collaborent à la construction de l'Église coïncide avec leur considération comme des pierres dans l'édifice, où le Christ est la pierre angulaire, et de la vigne où ils sont de simples sarments envoyés dans le monde.

Ces réflexions sur le rassemblement de l'Église par le kérygme dévoilent que l'argumentation de Jacques n'est pas concentrée sur la symbolique, qu'il s'agisse de celle de l'édifice ou de celle de la vigne, mais qu'elle accorde une place à la Bonne Nouvelle dans la formation de l'Église. Il faut cependant bien reconnaître que le kérygme, même celui de contenu christologique, n'agit pas

41 La Bonne Nouvelle a aussi pour mission de «rassembler» les forces du mal, ici les idoles, les «dieux», pour procéder à leur déracinement, purifiant ainsi le monde de cette «sale idolâtrie» (*tetrā da-ftakrūtā*) (v 441,4-13).

au tout premier moment de la naissance de l'Église qui sort du côté transpercé du Fils, puisqu'il ne devient effectif que durant le processus qui permet à l'Église de se rassembler et de croître.

4.3.4 *Église, sacrements et sacerdoce*

Si la construction de l'Église est l'une des fonctions du kérygme, qu'en est-il du rapport de l'Église aux sacrements, notamment au sacerdoce appelé à exercer une fonction ecclésiale spécifique, différente de celle du kérygme, et qui se déroule dans l'espace culturel représenté essentiellement par ce que les Syriacques appellent « mystères » (*razē*) ? En fait, c'est dans le cadre de l'exercice des « mystères » que l'Église assume sa fonction d'enseignante, comme il apparaît de cette hymne consacrée à la « réception des saints mystères », où l'Église est présentée comme le « scribe (*safartā*, au féminin en syriaque) pour les hommes » et dont la doctrine illumine et purifie l'âme (III 655,4-9). À cet égard, il ne semble pas qu'il y ait une quelconque dissociation chez Jacques entre Parole et mystère, du fait que c'est à l'intérieur de la pratique sacramentelle que la Parole de Dieu est proclamée. Nous avons évoqué ce texte, où la Bonne Nouvelle, représentée par le paradis spirituel, est proclamée par les « docteurs des mystères (*malfay razē*) de l'Église », eux-mêmes plantés sur le Christ, la source d'Éden (II 825,12sv)⁴². Ce sont ces mystères qui permettent à l'Église d'exercer son ministère spirituel envers son Seigneur (I 548,9 : « Par des mystères glorieux (*šbiḥē*), elle sert (*mšamšā*) son Seigneur spirituellement »).

Qu'il s'agisse de la liturgie en général, ou de la pratique de chaque mystère à part, l'insistance de Jacques sur la dimension communautaire, ecclésiale, est bien visible. Et pour fonder sa thèse, le docteur syriaque s'appuie sur le fait que c'est la foi de l'Église qui porte le mystère et le rend efficace :

La foi de l'Église est bien celle-là, ô vous qui discernez (*farūšē*) :
qu'elle est capable de faire du pain et du vin, corps et sang (du Christ).

I 548,11-12

C'est cette même foi ecclésiale qui supplée à celle de l'enfant présenté au baptême tout en étant encore inconscient de son acte, ce qui justifie aux yeux de Jacques la prière pour les morts incapables de prendre part à l'eucharistie qui s'offre en leur faveur. Comme les morts sont inconscients de ce qui se fait pour eux, l'enfant l'est tout autant quand il reçoit le baptême (I 546-550)⁴³. À part

42 Cf. *supra*, p. 114.

43 Cf. notre *Théologie* I, p. 203-204.

la foi de l'Église qui porte la foi de ses ministres qui accomplissent l'acte liturgique, la célébration des différents mystères est attribuée d'abord à l'Église, conçue comme la première actrice de la liturgie. Non seulement actrice, l'Église est aussi réceptrice de ses propres mystères, à commencer par le baptême, où elle est décrite comme l'Épouse revêtue de son Fiancé, de la lumière céleste, « dans les eaux » baptismales (IV 761,2-19; CJ VI 323-326)⁴⁴. Elle se fait également réceptrice dans l'eucharistie, où elle reçoit de la part du Fils son corps à manger et son sang à boire (IV 609,17-18).

Cependant, l'Église est le plus souvent conçue comme actrice dans la célébration des mystères, et c'est à ce niveau qu'elle sera représentée par ses ministres, même si ceux-ci sont plutôt considérés comme les ministres du Fils. Partant de l'affirmation que nous avons relevée et qui consiste à imputer à l'Église le baptême des enfants, Jacques laisse subrepticement suggérer que c'est le prêtre, en tant que personne émergeant du groupe ecclésial et comme agissant en son nom, qui administre le baptême et qui, en outre, appelle à la prière pour les morts (I 547,10-11). Par le baptême, le prêtre octroie la filiation divine et inscrit le nom du baptisé, à son insu, dans « l'Église des premiers-nés » (I 547,14-15). Dans un discours adressé directement au prêtre décédé, Jacques commence par lui attribuer l'acte de sceller les fils du baptême par « cette frappe (*b-hay mūnīā*) indélébile (*d-lā metlaḥyā*) de la maison de Dieu » (II 885,4-5). Mais, un peu plus loin, c'est à l'Église que le don du baptême semble appartenir en dernier lieu: « Enfants, jeunes et premiers-nés aimables que ton Église enfanta » (II 885,8). Tout autant, pour ne pas dire plus encore que le baptême, l'eucharistie est dite célébrée par l'Église. À cet effet, Jacques emprunte la parabole biblique des serviteurs du roi ayant organisé un festin en l'honneur de son fils (Mt 22,2-14; Lc 14,16-24); mais puisque les convives avaient décliné l'invitation, le roi envoie ses serviteurs appeler les gens de la rue, ce que fait exactement l'Église lorsqu'elle sort « dans les rues du monde » pour inviter « tous les peuples » à son festin (Mt 22,1-14; Lc 14,6-24) (III 647,6-7).

À cette parabole, Jacques associe souvent l'image des fiançailles entre le Fils et l'Église pour affirmer que la vierge, l'Église qui est l'Épouse, appelle « tous les peuples » à sa table; et, s'approchant de son Fiancé immolé (*qtilā*), elle « s'agenouille et embrasse le corps de son Fiancé », s'en réjouit et fait réjouir « les peuples » (IV 609,1-6). Les deux termes, au pluriel, de « peuples » et de « mondes » (*almē*) réapparaissent dans un texte sur la fin du jeûne des quarante jours que pratique l'Église, qui, célébrant la Pâque, demande à son Seigneur de

44 Dans ce rôle récepteur doivent être aussi comptés les apôtres qui, au Cénacle et grâce à la présence du feu et de l'Esprit, ont dû, selon Jacques, recevoir le baptême (II 679,11-680,3).

les « nourrir » (*tawḥel*, litt. : donner à manger) du Fiancé. En fin de compte, ces peuples et mondes sont identifiés à l'Épouse, la vierge qui immole et mange son Fiancé, qui « le rompt pour ses fils » (I 586-587). Par la préférence donnée aux « peuples » que l'Église invite à sa table, Jacques met l'accent sur le passé païen de l'Église, où, à la place des libations et des victimes offertes aux idoles, c'est désormais le « pain vivant » qui est distribué (III 904,9-20). Toutefois, cette prédilection pour les Églises venant du paganisme est contrebalancée par la typologie biblique dont Jacques fait un ample usage. Pour ne citer que ce qu'on trouve dans le cadre des deux images annoncées, à savoir le festin du roi et les fiançailles, Jacques discerne dans le char d'Ézéchiel une « ombre » (*telanītā*) de l'Église, où les chérubins portent le Fils « sur leur dos » et le louent, contrastant avec les hommes, qui, « lointains », le saisissent « par leurs mains » et le mangent à sa table « comme des proches » (IV 609,7-20). Même si, dans un autre contexte, il arrive à Jacques de minimiser l'importance des « ressemblances (fournies) par les anciens », y compris Moïse et Melchisédech, et cela pour faire valoir le nouveau que seul le Fils est capable de transmettre : la fraction du pain que l'Église apprend de son seul Fiancé qui, au Cénacle, rompit pour elle son corps (I 538,6-15)⁴⁵.

Ce rôle donné à l'Église dans la célébration de l'eucharistie se trouve, à certaines occasions, transféré au prêtre. Comme nous le disions pour la typologie biblique, c'est seulement dans le contexte de la discussion sur le rôle actif de l'Église et en rapport avec les images du festin royal et des fiançailles que l'action du prêtre sera ici envisagée. En fait, c'est dans le prolongement de ces affirmations sur l'Épouse procédant à l'immolation de son Fiancé (II 229,10-17) et la mise en garde lancée contre toute tentative de laisser la parole humaine, le bavardage, l'emporter sur la Parole de Dieu et la louange (II 229,18-230,15), que Jacques rappelle que, lors de la célébration eucharistique, à la présence des prêtres craintifs qui « volettent » (*mrahḥīn*) sont associés les « chérubins » et les « séraphins », ainsi que les prophètes et les apôtres par la lecture de leurs écrits (II 230,16-17). Cet acte de voilement attribué aux prêtres peut bien désigner un acte liturgique exécuté lors du Sanctus précédant les paroles de la consécration, comme il peut renvoyer au geste accompli sur les espèces au moment de leur consécration. Dans un autre contexte, bien que les fiançailles soient celles conclues entre le Fiancé et l'âme, et après avoir soutenu que c'est au moment où le Fils de Dieu est immolé à la table eucharistique (III 660,7-8) – acte que Jacques impute à l'Église –, c'est à présent le prêtre qui « immole le Fils devant son Père » (III 661,16)⁴⁶.

45 Cf. *supra*, p. 49 et 72.

46 Cf. aussi III 849,20. Dans II 229,11, c'est l'Église qui immole. Nous avons noté que Jacques,

La même dimension communautaire, ecclésiale, est encore nettement soulignée à l'intérieur de la célébration eucharistique, par la demande du pardon qui fait partie intégrante de la prière du Pater. Dans cette perspective, c'est toute la communauté ecclésiale, l'Épouse (*kaltā*), qui récite « Remets-moi mes dettes » (III 658,10.15). Ainsi les pécheurs (*ḥatayē*) se trouvent-ils intégrés dans la communauté (*kenšā*) qui demande le pardon (III 658,3-659,1), et même les « mauvais » (*bīšē*) ne seront pas privés de la miséricorde pour laquelle supplie « toute la communauté » (III 659,2-3). En dépit de ce pardon demandé par toute la communauté et qui lui est accordé, Jacques ne nie pas qu'un rôle spécifique est réservé au prêtre qui détient les « clés de Simon » et « lie et délie dans les hauteurs et les profondeurs, de façon divine (*alahāyit*) » (III 849,16-19). Ce va-et-vient entre la communauté ecclésiale et le prêtre, qui assume les mêmes fonctions exercées par la communauté, prouve que le prêtre agit en tant que représentant, porte-parole de l'Église, et nullement en dehors d'elle, ou au-dessus d'elle. Encore convient-il de ne pas réduire ce que peut l'Église à ce que peuvent ses ministres, ni même de restreindre ses prérogatives à ce que peuvent exécuter ces derniers. Nous avons évoqué la compétence qui lui revient de s'adresser et d'inviter « tous les peuples ». En plus, en sa qualité de « maîtresse de la maison », elle préside au « repas céleste » (*šarūteh šmayanītā*) et se réjouit d'accueillir les convives (II 229,12-13). Mais c'est surtout sur le plan de la transmission de la doctrine qu'il ne peut y avoir une parfaite identification entre l'Église et ses ministres, la première se présentant comme ce qui abrite le ministre qu'elle surpasse cependant⁴⁷, étant elle-même à son tour dépassée par le Christ⁴⁸.

4.4 Narsāi

Comparée à la profusion des explications de Jacques, l'approche de Narsāi sur la dimension ecclésiale s'avère très sobre, ne touchant aux différents aspects que par allusion. Encore constate-t-on que plusieurs aspects abordés par Jacques ne sont pas envisagés par Narsāi, tels que la symbolique de la vigne qui est

dans un autre contexte, refuse d'attribuer l'immolation du Fils au prêtre pour le réserver à l'Esprit (cf. *supra*, p. 88, n. 29).

47 Voici le texte :

Tous les docteurs viennent déverser leurs commentaires dans l'Église ;
elle les contient (*aḥdā* ; litt. : saisit) tous, et ils sont pauvres pour qu'elle ne puisse leur suffire (III 486,6-7).

48 Cf. II 825,12-17, texte qui a été évoqué, *supra*, p. 114 au sujet de la Bonne Nouvelle et de son rapport au paradis spirituel et à sa source.

absente et le rôle du kérygme dans la construction de l'Église⁴⁹. Narsai ignore aussi totalement la typologie de l'Église puisée dans l'Ancienne Alliance. Si l'on tient également compte du fait que le *mīmrā* dans la collection publiée par Bedjan et dont le thème central est l'Église⁵⁰, ainsi que le *mīmrā* intitulé « Sur l'explication des mystères » (I 270-298) qui contient quelques réflexions sur l'Église ne sont pas de la propre main de Narsai, on est vite réduit à un résidu pauvre dans le reste du corpus de Narsai où sont exposés la conception de l'Église et son rapport au sacerdoce.

4.4.1 *Unité et diversité de l'Église : rôle des apôtres et de leurs successeurs*

Dans l'approche qu'il consacre à l'unité ecclésiale, Narsai se démarque de ses pairs par la priorité qu'il accorde à l'image du corps dans la conception de l'Église. Ne pouvant être tout à fait identique à l'image de l'édifice prisee par Aphraate et Jacques⁵¹, l'image de l'Église comme corps (cf. Ep 5,23,30) la

49 L'idée de construction liée au kérygme est attestée dans la réflexion de Narsai sur la mission de Paul, où sont exposées à la fois la méthode de la prédication de l'Apôtre des nations, à savoir son recours à la modestie (PP II 592,5-6) et aux « paroles douces » (*qalē nīhē*) (PP II 592,1), aussi bien que le contenu de celle-ci, la confession d'un seul Créateur (PP II 592,8). Visiblement, bien que Narsai ne se prononce pas, la prédication de Paul vise la construction des Églises qu'il a fondées. Cependant, l'application que Narsai en fait est plutôt anthropologico-éthique qu'ecclésiologique. On le constate déjà dans le choix et l'interprétation qu'il fait des textes de l'apôtre lorsqu'il appelle à ce que « chacun discerne comment il bâtit » (PP II 592,16; cf. 1Co 3,10), rappelant que son œuvre est constructive s'il bâtit avec de l'or, sur la vérité (*šrarā*), mais que son œuvre périra s'il bâtit avec du foin et de la paille (1Co 3,12-15) (PP II 592,17-18). Cela vise à identifier la « véritable construction » (*benyan qūštā*), où l'œuvre « à deux aspects » (*trēn gabē*), la bonne et la mauvaise construction, est dévoilée (PP II 592,19-20). La suite du texte apporte une preuve supplémentaire à la thèse d'une construction plutôt anthropologique qu'ecclésiale, lorsque Narsai évoque la « construction de l'homme » (*benyan našā*) qui se rend parfait par la modestie (PP II 592,21-22), celle-ci étant la condition pour que Dieu vienne habiter dans l'homme (PP II 593,3-10), une référence à Is 66,2 qu'Aphraate utilise dans sa discussion de l'homme comme temple de Dieu (cf. notre *Saint Paul*, p. 178).

50 Cf. ce que nous disions dans l'Introduction, p. 4.

51 Rappelons que, pour souligner l'unité de l'Église, Aphraate parle d'« une seule maison » et Jacques évoque cet édifice dont les fondements sont les apôtres, tandis que le Christ en est la pierre angulaire. Quant à Narsai, il qualifie les apôtres de « hautement zélés dans la construction (*b-benyan*) de l'amour et de la foi », afin d'empêcher que des « ouvriers rusés » construisent du foin et de la paille (1Co 2,12), et cela en prévoyance de ce qu'entameront, à l'avenir, des hommes qui agiront en « destructeurs de la vérité et de constructeurs du mensonge (*zīfā*) » (PP I 231,18-21). Mais Narsai ne met pas explicitement ces réflexions en rapport avec l'édification de l'Église, même si le troupeau auquel s'adressent les apôtres était nécessairement constitué de fidèles formant la communauté ecclésiale.

définit comme la communauté de fidèles formant les membres du corps, dont la tête est le Christ :

Le Christ est un, la tête (*nīšā*) de l'Église (qui est) corps pur,
et il convient que les « membres » (*faḡrē*; litt. : corps) chrétiens (*mšīḥē*)
demeurent en un seul amour.

I 201,17-18

Ce qui distingue l'image paulinienne du corps de celle de l'édifice eu égard au rôle joué par le Christ, c'est que le Christ occupe la place de la tête dans la première image, tandis qu'il est la « pierre angulaire » dans la seconde d'après l'explication qu'en donne Jacques. À la suite de Paul (1 Co 12,22-23), Narsai défend le respect que doivent avoir les membres forts vis-à-vis des membres faibles (I 201,23-202,15v). Il s'emploie cependant à développer l'image paulinienne du corps lorsqu'il distingue les « membres » visibles et leur unité en un seul corps d'une part, et les « facultés » (*zaw'ē*) invisibles de l'âme et leur unité autour des « mystères » (*ṣēd kasyatā*; litt. : auprès des choses invisibles) (I 201,18-19) d'autre part⁵². Ce qui va définir l'originalité de Narsai par rapport à ses pairs réside dans l'aspect christologique, à savoir dans la détermination de l'identité de cette « tête » de l'Église qui est son corps. Dans l'hymne consacrée à l'Ascension du Fils, Narsai déclare ouvertement et sans ambiguïté que la tête du Corps ecclésial est bel et bien l'homme Jésus, qui a reçu la dignité par son élévation au rang de la divinité grâce à son union au Verbe de Dieu :

S'ils (appartiennent) au corps de l'Église, comme membres,
pourquoi haïssent-ils le nom « Christ », la tête du corps ?
Pourquoi aliènent-ils le nom « homme » qui est attesté (litt. : qui se
trouve) dans les Livres (saints) ?
Et pourquoi suppriment-ils le nom « honneur » (*īqarā*) que reçut notre
genre (humain) ?

McLeod v 177-180

Dans la suite du texte, Narsai accuse ses détracteurs de professer une unité confuse entre le Verbe et le corps, deux « natures manifestes (*glayā*) impos-

52 Dans le *mūmrā* attribué à Narsai, cette unité du corps ecclésial s'est réalisée et a été rendue effective par la croix qui rassemble tout le genre humain en « une seule Église », pour « un seul Dieu » (II 119,8-9).

sibles à mélanger», et d'attribuer ainsi la passion au Verbe en niant la consistance réelle du corps assumé par le même Verbe (McLeod v 181-190).

C'est dans cette même perspective christologique que, dans un *mūmrā* sur les quatre évangélistes et sur leur kérygme, Narsai présente ces derniers comme les prédicateurs unis au Christ, tête de l'« unique corps » (*ḥad ḡūšmā*) qui sont les chrétiens. Quant au prêtre, Narsai lui accorde une place à part dans le corps ecclésial : il est élu (*etgbī*) dans l'Église pour exercer le sacerdoce (*la-mkahanū*) (PP I 393,6), ou, comme membre du corps, il est élu (*gbē*) du corps formé par les fils de son espèce (*bnay genseh*) (II 146,23-24).

4.4.2 *Église et prédication des apôtres et de leurs successeurs*

Quoi qu'il en soit de la véritable identité de la tête – le Christ – de l'Église, la question qui intéresse davantage notre propos est le rôle que jouent l'apôtre, et plus tard le prêtre, dans la formation de la communauté ecclésiale, le corps du Christ. À cet effet, on constate sans surprise que si les apôtres sont peu cités dans la construction de l'Église en tant que corps du Christ, ils sont en revanche bien actifs dans le rassemblement de la communauté ecclésiale par le kérygme. Dans la continuité du kérygme apostolique, le rôle du prêtre s'avère polyvalent, en conformité avec la diversité des fonctions qu'il assume. Au ministre identifié à la langue dans le corps (II 149,10 : « Le prêtre est établi comme une langue pour interpréter ») répond sa fonction de héraut, qui proclame aux hommes « la vie et la mort » (II 149,11) et qui interprète la « puissance des mystères » (ici *kasyatā*; litt. : choses cachées) de Dieu (II 147,3-4). S'inspirant de ce que peut accomplir la langue en faveur des autres membres du corps, Narsai attribue au prêtre une autre fonction qui n'est plus d'« interpréter », mais de « défendre (*w-nafqīn rūḥā*) les pécheurs devant Dieu le Juge qui scrute l'impiété » (II 155,5-6). Cette fonction, les prêtres l'assument en leur qualité de « médiateurs » qui, après avoir remis les péchés, offrent à Dieu, par leurs paroles (*byad melayhūn*), des « sacrifices d'amour » qui traduisent les « souffrances de leurs esprits » (II 155,1-3).

Parallèlement au rôle de la langue, la bouche inspire une autre fonction qu'assume le prêtre dans le corps ecclésial : par sa parole, la bouche s'adresse aux autres membres du corps, dont le devoir serait d'être à l'écoute de sa voix (*qaleh*) (I 201,12-13). Qu'il s'agisse de langue ou de bouche, l'image acquiert ici une valeur particulière, vu le contexte dans lequel elle se trouve insérée et qui n'est autre que la réflexion sur le Christ comme unique tête de l'unique corps qu'est l'Église (I 201,15-18). Mais c'est dans ce même contexte que Narsai recourt à une autre image, où l'accent est moins mis sur la proclamation de la parole que sur la perception de la vérité et, par conséquent, sur l'importance accordée à la réceptivité précédant toute proclamation. Dans cette perspective,

le maître (*rabā*), désignant ici le prêtre, occupe la place de l'œil par rapport aux fidèles représentés par les autres sens (*rejšē*), lesquels sont appelés à « suivre (*nerdūn batar*; litt. : s'acheminer à la suite) l'œil qui les guide vers la doctrine (*yūlfanā*) » (I 201,11-12).

C'est par le biais de l'œil et de la langue que Narsai semble désigner le prêtre comme la « tête » du corps, laquelle est destinée à conduire ses compagnons, les membres dont il a été élu (II 146,23-24)⁵³. En fait, en occupant la place de la tête, le prêtre est chargé d'une fonction touchant à la connaissance, moins intellectuelle que relative à la distinction du bien et du mal, ou, comme le dit Narsai, au discernement « de l'impiété et de la justice » (II 147,1-2). C'est là qu'intervient le prêtre comme l'œil du corps par lequel sont distingués « vérité et mensonge » (*šrarā w-zīfā*), parallèlement à la langue qui « interprète la vérité pour les disciples (*yalūfē*) » et qui montre la puissance des choses cachées (*stīratā*) pour les gens simples (*hedyūtē*) (II 147,2-4). Ainsi, la fonction de « conduire » attribuée au prêtre est à assimiler à un rôle de guide, d'« éclaireur » et nullement à un rôle de commandant, de donneur d'ordre. D'ailleurs, la connaissance du bien et du mal dont il doit témoigner ne se réduit pas non plus à une morale étriquée formée de prohibitions, mais à ce bien qui émane des vertus théologiques, « l'espérance, l'amour et la foi », et qui s'identifie à la « parole de vie » dont l'objectif principal est le salut de l'homme (II 147,5-8).

Une autre façon chez Narsai de préciser la portée de l'acte de « conduire » qui revient au prêtre en tant que tête est d'écarter toute ambiguïté sur la nature de cette fonction en s'attachant à déterminer le sens dont elle est porteuse. Dans cette perspective, l'auteur s'en prend aux « sots » (*sahlē*) qui confondent leur ministère avec le « pouvoir » (*šūltanā*) civil et commencent à se comporter comme les rois qui imposent des taxes à leurs sujets (II 154,8-10). Ce comportement, fruit de l'ignorance de son auteur sur la finalité et le sens de l'autorité qui lui est accordée, s'accompagne de conséquences fâcheuses pour les fidèles qui sont déboussolés quant à la question de leur salut (II 154,10-15). Cette première restriction inspirée par le vrai sens de l'autorité comme service au salut des hommes est doublée par une restriction d'en haut, plus fondamentale, qui consiste à définir la règle du gouvernement conformément « à la volonté du chef du sacerdoce (*rīš kahnūtā*) » (PP I 393,6-7)⁵⁴, qui n'est autre que le Christ. Autrement dit, le prêtre n'a d'autorité que celle qui lui est donnée d'en haut

53 Ici, nous ne développons cette fonction de « tête » qui conduit l'ensemble des autres membres qu'en rapport avec l'image du corps. Notons que le verbe « conduire » (*dabar*) est considéré comme l'une des fonctions essentielles du ministre. Nous y reviendrons plus loin.

54 *Rīš kahnūtā* peut aussi être traduit par « grand prêtre ».

et ce n'est pas selon son bon plaisir, mais selon le dessein du Christ, chef du sacerdoce, qu'il est appelé à gouverner⁵⁵.

Quant aux apôtres, leur rôle dans l'édification ecclésiale se fait par le biais du kérygme qui vise le «rassemblement» de l'Église, ce qui donne à la Parole de Dieu un rôle prépondérant dans la croissance de l'Église. Là aussi, Narsaï se démarque des autres docteurs syriaques lorsqu'il attribue la fonction de «rassemblement» au «chef des bergers» (Sim v 220: «Le troupeau égaré que rassembla ce chef des bergers»). Son précurseur, Jean Baptiste, a lui aussi travaillé à «rassembler» les fils de Jacob qui étaient dispersés (McLeod 11 403). Nous ne nous étendrons pas ici sur la notion de kérygme que nous aurons à développer quand nous aborderons les fonctions sacerdotales. À présent, il nous suffit de signaler qu'en rapport avec le kérygme, les apôtres et leurs successeurs ont la responsabilité de conserver et de défendre le dépôt de la foi. Avec un accent pathétique et dans un discours direct, il apostrophe les apôtres pour les féliciter d'avoir déraciné «les broussailles du paganisme» et pour les inciter à continuer à purifier le «champ de l'Église de l'ivraie du rusé» qu'est Satan (Sim v 278-283). Le même appel est adressé à l'apôtre Paul, bâtisseur de nouvelles Églises (Sim v 270): «Viens voir (*tā ḥzī*)⁵⁶ la hauteur de ton édifice qu'abattent des gens naïfs» (Sim v 271). C'est le lien, dans l'Église, entre hérésies et divisions d'une part, et paix et orthodoxie d'autre part, qui fait que les apôtres et leurs successeurs doivent être impliqués dans la construction de la paix, moyennant la véritable doctrine, en chassant l'hérésie qui est source de discorde⁵⁷. Par conséquent, les pasteurs de l'Église sont autorisés à chasser les hérétiques en dehors de l'Église⁵⁸. Ces derniers sont souvent accusés d'être des

55 Dans un tout autre contexte, s'agissant des anges à qui est confiée la mission de gouverner le monde au nom de Dieu, ces derniers doivent s'appliquer à le gouverner «selon la volonté de Celui qui gouverne tout» (Gignoux VI 129-130).

56 La même apostrophe est adressée au sage, invité à se lamenter sur l'horreur de nos jours (Sim v 258); il faut lire *tā ettanaḥ* = viens te lamenter, et non pas *lā ettanaḥ*, comme l'écrit Siman dans son édition, dont la traduction donnera un sens contraire à l'intention de Narsaï: «Le sage ne se lamente pas», écrit Siman, au moment où Narsaï demande au sage de se lamenter.

57 Sur l'Église comme lieu de paix et d'amour, cf. 11 347,16-18, que Narsaï veut promouvoir face aux divisions dans l'Église (11 344,3-4). Cf. aussi dans le *mīmra* attribué à Narsaï: 11 119,8-9.

58 Nous n'allons pas donner ici une liste exhaustive des hérésies condamnées par Narsaï, ni un exposé sur le contenu de chacune d'elles, ni même une idée de la façon dont Narsaï les a comprises. Disons seulement qu'une première liste inclut les disciples de Paul de Samosate, d'Eunome, d'Arius, auxquels sont joints Eutychès et Cyrille appelé l'Égyptien (McLeod 11 505-510). Une autre liste, apparemment plus complète, comporte les noms de Marcion, Mani, Bardésane, Paul de Samosate, Valentin, Arius, une allusion à Apollinaire

loups qui s'immiscent dans le troupeau « en prenant l'image d'agneaux » (*b-eskīm emrē*)⁵⁹.

4.4.3 Épousailles de l'Église et rôle des apôtres et de leurs successeurs

Il était normal que la réflexion sur la fonction du prêtre dans la communauté ecclésiale conduise à intégrer la dimension christologique, l'Église elle-même étant le corps du Christ. Sur le plan du vocabulaire, Narsai semble se distinguer de ses pairs par le fait qu'il attribue au Fiancé céleste non seulement le terme *mḥūrā* (fiancé) (I 347,14), mais aussi celui de *maḥūrā* (II 347,20.23) qui, à la forme active, désigne celui qui procède à l'organisation des fiançailles.⁶⁰ Or, si l'on se rappelle la terminologie des autres écrivains syriaques, le terme *maḥūrā* signifierait paronymes et se trouverait appliqué exclusivement aux apôtres et jamais au Fiancé lui-même. D'ailleurs, si le sens de *maḥūrā* devait se limiter à désigner des « paronymes », il serait contradictoire qu'il vienne à désigner le Fiancé.

Il faut bien reconnaître que l'amour qui unit le Fiancé céleste à l'Église, son épouse, est une idée paulinienne (Ep 5,21-33) sur laquelle Narsai s'appuie pour offrir une explication à l'emploi des deux noms. De la part du Fiancé, cet amour peut aller jusqu'au don de soi sur la croix qui vient couronner ces fiançailles [II 347,20-21: « Fiancée du Roi à qui le Roi s'est fiancé par le sacrifice (*b-debḥā*) de son corps »].

sans le nommer quand ledit hérétique est critiqué pour avoir professé que le Sauveur a pris un corps, mais pas une âme, ou un intellect (*mad'ā*) (pour cette dernière notice, cf. Sim v 99-104) (pour tout cela, cf. Sim v 37-104).

59 McLeod III 786-789; cf. aussi McLeod II 499-500; Sim v 221. Dans I 359,25-360,2, c'est Mani qui est accusé de se revêtir « de la ressemblance d'agneau ».

60 Nous avons beaucoup hésité dans la détermination du personnage désigné par le terme *maḥūrā* dans II 80,23-24:

L'Église apprend de son « paronyme » (*maḥūrā*), le maître des maîtres (*rabā d-rabē*), et elle écrit un Livre (saint) afin que ses fils le méditent (II 80,23-24).

De prime abord, on serait normalement enclin à identifier le *maḥūrā* avec le Christ en raison du titre de « maître des maîtres » qui lui convient exclusivement, étant donné qu'aucun des apôtres ne peut l'égaliser ni se hausser au-dessus de lui. Ce qui vient ébranler un tant soit peu cette hypothèse est l'évocation de Paul dans le contexte qui précède immédiatement, où il est affirmé que c'est de l'Apôtre des nations, qualifié de « trésorier » (*gēzabrā*), que l'Église apprend, lui qui « ouvrit par sa propre main la clé du Signe (*remzā*, en fait, du vouloir divin), trésor de l'Esprit » (II 80,18-19). Mais admettre que Paul est le *maḥūrā* est remis en question par le fait que l'Église, ayant appris de son *maḥūrā*, écrit « un livre » pour ses fils, le livre devant correspondre au Nouveau Testament et non pas simplement aux épîtres de Paul. Si le *maḥūrā* est ici le Christ, il s'ensuit que ce terme n'est jamais appliqué aux apôtres chez Narsai.

Pour étrange que cela puisse paraître de la part d'un auteur syriaque, Narsaï ne semble jamais avoir professé que l'Église sort du côté transpercé du Crucifié, ce qui aurait permis d'identifier le moment de sa naissance avec l'événement de son baptême. Mais il semble que le baptême soit autrement intégré par Narsaï, et cela non seulement dans son lien à la croix, comme nous allons le voir, mais en évoquant le baptême que Jésus reçut des mains de Jean Baptiste. Sur ce point, Narsaï semble partager l'opinion d'Éphrem quant aux deux moments des fiançailles de l'Église avec le Fils. Lors du baptême de Jésus, c'est Jean Baptiste qui remplace le Fiancé céleste en accomplissant le rite des fiançailles : il joint à lui (*aqef šēdaw*) l'Église des peuples, la fiancée sainte (McLeod II 411-412). Deux notes cependant font se démarquer Narsaï d'Éphrem : la première consiste dans la présentation de l'Église comme reine, dont le vêtement baptismal remplace les « pourpres » de son annonciatrice, l'épouse du Père, tandis que les « pierres précieuses (*ṭab'ē*) de l'Esprit » tissent son diadème (McLeod II 413-414) ; la deuxième note est christologique, où le Christ est perçu comme « terrestre », mais recevant le « diadème du royaume d'en haut », élevé qu'il est par la voix du Père qui le déclare son Fils bien-aimé (McLeod II 415-418).

Dans une autre perspective, Narsaï peut bien distinguer entre la croix, le « sacrifice de son corps », celui du Fils (II 347,20-21 ; texte que nous venons de citer), par laquelle le Fils se fiance à l'Église, et le baptême qui est un des présents spirituels (*dašnē d-rūhā*) que fait le Fils à sa fiancée (II 347,24-25). À vrai dire, seul Narsaï s'exprime sur les présents que le Fiancé céleste offre à son Église, ce qui justifie le nom « *maḥūrā* » attribué à celui qui organise les fiançailles que Narsaï donne au Christ (II 347,19-23 ; texte déjà donné)⁶¹. À côté du baptême comme présent, on trouve mis en valeur « le sceau de l'esprit de révélation » (*ṭab'ā d-rūh gelyanā*) et « la couronne et le pouvoir d'en haut » (*tagā w-šūltan rawmā*) (II 348,1-4), auxquels il faut ajouter les « trois fruits » (*tlatā adšē*), la foi, l'amour et l'espérance (II 348,8-12). Un autre présent que le Fils fait à l'Église est son corps et son sang, dont la fonction est double : il est le signe par lequel l'Église rappelle à ses fils « le grand amour de ses fiançailles » d'une part, et d'autre part, en tant qu'il est un « gage de vie » d'où l'Église est appelée à puiser sa force « afin de donner la vie à partir de sa (propre) vie (*l-metel ḥayē men ḥayūtah*) » (I 347,13-15). Ce qui signifie que l'amour du Fiancé pour son Église est destiné à être prolongé dans l'amour que la fiancée doit

61 Il ne s'agit pas ici du don de mariage, de la dot, que Brock trouve attesté chez Jacques et qui correspond au sang versé pour la fiancée, l'Église (III 290-291). Le terme chez Jacques est *fernītā*, un calque du terme grec *phernē* ; cf. Brock, *Wedding Feast*, p. 126-127 et n. 15, 131-132.

témoigner pour ses fils, dans une approche qui identifie l'Église à une mère qui nourrit ses enfants par le corps et le sang de son Fiancé (I 347,11-12).

4.4.4 *Église, sacrements, apôtres et leurs successeurs*

Il nous reste à étudier la question du rapport entre l'Église considérée comme la première actrice dans l'administration des sacrements d'une part, et d'autre part, le prêtre qui représente l'Église et est supposé agir en son nom dans la célébration des sacrements à l'intérieur de la communauté ecclésiale. Ne pouvant exposer ici en détail le rôle que joue le prêtre, c'est sur l'action de l'Église que l'attention sera focalisée, en supposant que l'action du prêtre va de soi à l'époque où Narsaï vivait. Dans un *mūmrā* intitulé « Sur les mystères de l'Église et sur le baptême », où est expliqué le rite du baptême en référence à son acteur, le prêtre (I 342-347), Narsaï passe subrepticement à une autre actrice, l'Église, lorsqu'il aborde la réception de l'eucharistie par le nouveau baptisé directement après son baptême⁶². À partir de là, c'est à l'Église, « mère spirituelle », qu'est accordée la fonction de nourrir ses fils par le « lait spirituel » qui représente le corps et le sang du Christ, gage de l'amour dont elle est bénéficiaire grâce à ses fiançailles avec le Roi céleste et signe de salut donné à ceux qui en mangent (I 347,11-18).

Quant au rapport de l'Église au baptême, il est seulement évoqué dans le *mūmrā* sur la Croix attribué à Narsaï. Pour montrer la puissance de la croix, l'auteur le compare à la faiblesse des grandes puissances de ce monde. Il cite le règne chaldéen qui, durant les quatre mille ans de son règne, s'est montré incapable de convertir d'autres peuples, ou encore la Loi de Moïse et le magisme qui se sont avérés impuissants à convertir qui que ce soit (II 119,20-120,4). Plongés dans l'erreur (*tū'yay*), ces peuples ont été éblouis par la vérité de la Croix, ce qui les amena à rejoindre l'Église qui les accueille en son sein par le baptême :

Ils ont goûté par l'Église à la douce source du baptême ;
ils sont devenus des défenseurs en faveur de la confession de notre foi.

II 120,6-7

À part ces deux textes, l'Église n'est guère considérée chez Narsaï comme dispensatrice des sacrements, et cela à la différence de ses pairs, notamment

62 I 347,6-7. À remarquer l'adaptation du langage sur l'eucharistie à l'état du communiant qui est encore enfant ; elle est reçue comme par un nourrisson qui se nourrit des « mystères divins » « comme du lait » (I 347,10-11). Comme il a été dit, le but est de montrer que la foi de l'Église, ce qui est le cas de la prière pour les morts, peut suppléer à l'état d'un individu ne jouissant pas encore de ses facultés cognitives et se trouvant incapable de s'adresser consciemment à Dieu.

Jacques. Pour ce dernier, l'Église est présente non seulement comme agissante dans la praxis sacramentaire, mais aussi, au second degré, aimerait-on dire, dans la réflexion théologique sur la validité d'un sacrement reçu par un enfant qui ne possède pas encore ses facultés lui permettant de prendre une décision délibérée⁶³.

63 Cf. *supra*, p. 125.

La dimension eschatologique

Comme nous le suggérons dans notre introduction, le thème de l'eschatologie ne s'imposait pour Aphraate, Éphrem et Jacques que suite à la découverte de son importance pour Narsaï. Ce n'est que rétrospectivement qu'une recherche sur la dimension eschatologique du sacerdoce s'est avérée pertinente, incluant les quatre auteurs. Au cours de la recherche, il s'est même révélé que si le sacerdoce ne joue qu'un rôle minime dans l'eschatologie futuriste, il est en revanche activement impliqué dans ce que l'on appelle l'eschatologie réalisée, débutant ici-bas et s'ouvrant et ouvrant à l'au-delà. Dans cette perspective, le thème retrouve toute son acuité et son actualité, lorsqu'on l'aborde avec les restrictions qui s'imposent et qui imposent comme règle d'or de ne pas se perdre dans les méandres des détails.

5.1 Aphraate

Il n'y a aucune exagération à qualifier la pensée d'Aphraate de totalement imprégnée par l'eschatologie, à caractère quelque peu apocalyptique. À vrai dire, cette eschatologie laisse son impact sur presque tous les domaines de la théologie, sur la christologie, la pneumatologie, l'Église et les sacrements. Nous n'envisagerons ici que les thèmes qui aident à clarifier la dimension eschatologique du sacerdoce.

5.1.1 *Eschatologie pneumatologique et christologique*

Chez Aphraate, l'eschatologie apparaît de prime abord comme une eschatologie proprement « pneumatologique ». En fait, la résurrection est l'œuvre de l'Esprit que l'homme reçoit au baptême (I 292,24-25: « Au baptême, en effet, nous recevons l'Esprit du Christ ») et c'est ce même Esprit qui, lors de la résurrection, se rend auprès du Seigneur ressuscité pour intercéder en faveur de la résurrection du corps dans lequel il a habité et qu'il a revêtu aux eaux baptismales¹. À la fin de ce processus, Aphraate reconnaît que l'homme qui s'est conformé à la vie de l'Esprit se transforme totalement en un être spirituel². Une

1 Cf. I 296,1-3. Pour la traduction proposée par Parisot et M.-J. Pierre, cf. *supra*, p. 77, n. 6.

2 I 308,8-12: « Et ceux qui reçoivent l'Esprit du Christ se transforment à l'image d'Adam céleste

manière de dire que la résurrection se réalise par la force de l'Esprit, qui a fait un bout de chemin avec l'homme qu'il a déjà transformé en une demeure pour lui.

Néanmoins, cette dimension pneumatologique n'éclipse pas et n'advient pas indépendamment du Christ. Bien au contraire, la mission de l'Esprit consiste à transformer l'homme en image (*ṣūrtā*) du second Adam, l'Adam céleste (I 308,2-11). Il est important de rappeler que, pour Aphraate, l'Esprit est souvent qualifié d'Esprit du Christ, donc étroitement lié à ce dernier³. Mais, pour ne considérer que l'étape ultime de l'eschatologie, notre résurrection, c'est le Christ lui-même qui est le garant de cette résurrection pour avoir élevé notre corps au ciel et l'avoir fait siéger à la droite du Père (cf. I 277,23-25; 280-281). En échange de cette élévation de notre corps, il nous a envoyé son Esprit qu'il nous incombe d'honorer pour être digne de participer à la gloire céleste⁴.

Cependant, le Christ n'intervient pas seulement lors de la résurrection. Étant le Seigneur du royaume qui se réalise dans l'histoire, il invite l'homme à en devenir membre avec certaines exigences conformes à l'esprit évangélique et préparant à la félicité céleste. Aphraate nomme comme destinataires du royaume tous ceux qui, d'après Mt 25,35-36, sont venus au secours des nécessiteux: «Et les gens de droite, il les envoya au royaume» (I 173,4-13; cf. aussi 900,25-904,2). Sans passer en revue les catégories, nommées séparément, qui hériteront du royaume⁵, il serait important de signaler l'interprétation que semble adopter Aphraate à propos de textes scripturaires portant sur la récompense divine d'un héritage terrestre, tel que le texte de Mt 5,4 qui promet aux humbles de posséder la terre: «S'il leur dispose un héritage sur terre, ce

qui est notre Vivificateur, Notre Seigneur Jésus Christ, car (l'esprit) animal (*naṣṣanaytā*) sera avalé (*metbal'ā*) (cf. 2 Co 5,4) par (celui) spirituel (*rūḥanaytā*)». Cf. aussi I 369-14-15. Nous ne développerons pas ici ce que nous avons exposé dans notre *Saint Paul*, p. 221-226, où est encore évoqué le sort de ceux qui ont attristé l'Esprit (Ep 4,30) qui demeura en eux, au point qu'ils seront privés d'un intercesseur à la résurrection et se trouveront par conséquent réduits à demeurer dans leur âme psychique qui sera privée de résurrection.

3 Cf. *supra*, p. 75 et n. 1.

4 Le texte d'Aphraate: «Ce qu'il a pris de nous est à l'honneur auprès de lui *w-tagā qṭīr b-rīšeh*» (I 280,5-7); cette dernière partie de la phrase doit être traduite par «et il est tissé (comme) une couronne sur sa tête», le «il» renvoyant au corps pris de nous, le *qṭīr* est un attribut du «il», tandis que le *tagā* est un complément et non pas le sujet du «est tissé». À la suite de Parisot (*et caput eius corona redimitum est*), M.-J. Pierre traduit «sa tête est ceinte d'une couronne».

5 Il se peut qu'Aphraate ne suive pas à la lettre le texte des Béatitudes (Mt 5,1-12) et, par conséquent, destine au royaume les artisans de paix qui, selon Mt 5,9, seront appelés fils de Dieu, tandis que l'héritage du royaume des cieux échoira à la catégorie suivante, les persécutés pour la justice (Mt 5,10). Voici le texte d'Aphraate: «Et ceux qui s'associent à lui, faisant la paix et le salut, deviennent ses frères et fils de Dieu, et hériteront le royaume» (I 653,7-10).

sera appelé royaume du ciel» (I 1037,23-24). Excluant qu'un héritage proprement terrestre puisse faire l'objet d'une béatitude dans une perspective divine, Aphraate soutient que tout don promis par le Roi céleste fait nécessairement partie de son royaume qui englobe la totalité de ce qui existe, comme les rois terrestres sont maîtres sur toute parcelle qui appartient à leur royaume, ou comme le soleil siégeant au firmament, mais dont «le pouvoir suffit (à éclairer) la mer et la terre ferme (*yabšā*)» (I 1037,25-1040,20).

Si la notion de sacerdoce, surtout dans sa destinée ultime, eschatologique, n'est pas abordée en connexion avec la question du royaume – à part le fait que le royaume du Christ vient abolir le sacerdoce ancien (cf. I 57-60) –, on s'attendra encore moins à une énonciation plus claire à son sujet quand le Christ lui-même est considéré comme l'eschaton. Il est cependant important de préciser que le royaume, étant bien le royaume du Fils, se réalise *hic et nunc* et n'est pas envisagé uniquement dans sa dimension future. À bien y regarder, l'approche d'Aphraate ne sépare jamais le Christ comme eschaton de l'eschatologie dans sa dimension proprement humaine; il est plus approprié de dire que cette dimension humaine est liée intrinsèquement au Christ et en reçoit l'impact. Ainsi, au fait que le Christ est notre espérance ferait pendant l'appel à nous «réjouir en notre espérance» (cf. Rm 12,12) (I 245,2-4). Au Fils comme la «porte du royaume» (I 681,18) ferait écho la mention de ceux qui allument les lampes et «entrent par la porte étroite du royaume» (I 680,17-18). Au Christ comme «le vêtement et l'habit de gloire» (I 681,21)⁶ correspondraient ceux qui sont «revêtus d'habits dignes du banquet» (Mt 22,11) (I 681,1). Le Fils comme juge des vivants et des morts fait participer les hommes à son jugement dans la mesure où il donne aux «justes» (*zadīqē*) de juger les «scélérats» (I 664,7-10)⁷.

5.1.2 *Eschatologie et sacerdoce*

Si l'on évoque, comme dans le texte qui clôt le paragraphe précédent, une participation de l'homme au jugement dans l'au-delà, c'est incontestablement aux apôtres qu'il est fait référence. Même si, dans l'Exposé XIV, il est difficile de démêler ce qui est dit des simples chrétiens et ce qui se rapporte aux

6 Brock, *Clothing Metaphors*, p. 18, cite le texte que nous venons de donner pour souligner qu'Aphraate se situe dans la ligne de Paul, qui préconise que le chrétien se revêt du Christ dans le baptême (cf. Ga 3,27). En revanche, le texte d'Éphrem qu'il donne par la suite, Nat 22,39, parle plutôt du revêtement de l'Esprit que le Christ nous accorde.

7 Plus loin, dans l'Exposé «Sur la mort et les temps derniers», Aphraate reprend la même idée, mais il précise, comme pour exprimer une certaine réserve, que les scélérats «ne seront pas traduits en jugement» (I 1024,21-23). Au sujet de leur sort, cf. la note suivante.

responsables des communautés ecclésiales, certaines qualifications désignent clairement les *sacerdotes* à l'exclusion des autres. C'est bien le cas lorsqu'il est clairement soutenu que les « pasteurs seront jugés par le chef des pasteurs » (*rab ra'awatā*) (I 449,24-452,4). Mais il apparaît qu'aux bons pasteurs sera également attribuée la fonction de juger les prêtres qui, manquant à leur mission eu égard à la « connaissance et la Loi » (Ml 2,7), « seront jugés à la fin par les apôtres et les prêtres qui ont gardé la Loi ». Cela, Aphraate l'avance pour interpréter la sentence dans laquelle Paul affirme que « nous jugeons les anges » (I Co 6,3), identifiant ainsi l'ange qui est le « messenger du Seigneur tout-puissant » (Ml 2,7) au prêtre dont la transgression de la Loi le soumet au jugement des apôtres et des prêtres qui l'ont observée (pour tout cela, cf. I 1024,23-1025,7).⁸

C'est dans un langage de mise en garde qu'Aphraate s'adresse à ces responsables des communautés ecclésiales pour leur rappeler que leur comportement a des répercussions sur la vie future, donc sur l'eschatologie. C'est tour à tour que le ministre ecclésial est identifié à l'intendant (*rabbaytā*) qui se trompe en maltraitant les serviteurs dès lors qu'il croit que son maître tardera à rentrer (Mt 24,48; Lc 12,45) (I 612,8-10; cf. 717,24-25), aux « sonneurs de trompe » (*qarayyā b-qarnatā*) qui ont le devoir d'avertir le peuple, de peur d'avoir à rendre compte de la perte des âmes (I 612,19-21), à « ceux qui détiennent les clés » (*aḥīday aqlīdē*) afin qu'ils gardent la porte grande ouverte aux pénitents de crainte que la porte du royaume ne leur soit fermée (cf. Mt 23,13-14) (I 612,23-25), aux « vaillants pasteurs » qui doivent inspecter leurs troupeaux pour recevoir la rétribution du « chef des pasteurs » (I 613,9-11; cf. aussi 457,9-20). En fait, cette rétribution serait une punition par manquement au devoir, comme ce fut le cas des prêtres Nadab et Abihu, les deux fils d'Aaron, ou de Hophni et Pinhas, les fils d'Éli (I 616-617).

Si les ministres ecclésiaux participent à l'avènement de l'eschatologie, conservent-ils leur identité et leur fonction une fois que l'eschatologie est parvenue à son accomplissement, à savoir dans le cadre d'une eschatologie futuriste, tant sur le plan individuel que sur le plan cosmique? Il est clair que, dans la perspective d'Aphraate, si l'eschatologie commence dès à présent, elle connaîtra un accomplissement définitif avec le jugement dernier dont le docteur syriaque refuse, s'appuyant sur l'Écriture, de hâter l'avènement: il n'est pas permis de séparer l'ivraie du blé avant la fin des temps (*ḥartā*) (Mt 28,30)

8 Sans le dire explicitement, Aphraate semble distinguer entre les transgressions légères et les transgressions jugées graves, moins par la qualité du péché que par le cumul de péchés qui transforment l'homme en un scélérat: « Ainsi, les impies dont les péchés sont nombreux et la mesure de leurs fautes débordante, ceux-là ne seront pas déferés (*lā metb'ē lhūn*) en jugement, mais une fois ressuscités, ils s'en retourneront au schéol » (I 1025,11-15).

(1 717,19-21), ni les impies des justes avant la venue du Juge qui sépare la droite de la gauche (Mt 25,32-33)⁹. Un autre trait qui définirait l'eschatologie accomplie est la plus grande gloire que reçoit notre corps pris par le Fils et élevé avec lui, comparée à la gloire dont les premiers parents furent dépouillés après leur faute (11 100,1-9)¹⁰.

Plus pertinente pour notre propos que le jugement et la gloire surabondante est la détermination des catégories qui seront appelées à prendre place à la table du Seigneur et à partager sa gloire éternelle. Il est évident que les ministres sacerdotaux ne peuvent en être exclus, car, comme tout baptisé, leur Esprit, à la mort, se rendra pour intercéder en leur faveur s'ils l'avaient honoré par une vie pure¹¹. Mais sont-ils nommément désignés en tant que *sacerdotes* et conservent-ils leur statut dans le nouveau monde? Aucun indice ne prouve qu'ils gardent une fonction dont l'essence et l'intégralité seront assumées par le Fils en tant que grand prêtre. Tout au plus, comme nous l'avons noté, c'est pour leur bonne ou mauvaise conduite à l'égard du troupeau qui leur fut confié que les pasteurs seront soumis au jugement dernier.

En revanche, d'autres catégories se trouvent privilégiées, du fait qu'elles sont nommées explicitement comme héritières du royaume à venir. Nous n'avons pas à reprendre la liste qui comprend les justes, les pauvres, les enfants et les humbles. Cependant, des catégories sont encore plus favorisées et cela non sans raison: ce sont les vierges et les solitaires. Les premiers, pour s'être contentés du seul Fiancé divin, entreront avec lui dans la chambre nuptiale (1 269,7-10), et les solitaires seront servis par les veilleurs du ciel parce qu'ils se sont privés de femmes (1 268,26-269,1). Même s'il semble que ces deux catégories se rejoignent par ce qui leur est commun, la continence sexuelle, il est évident que les solitaires se trouvent dotés d'un statut spécial, étant assimilés par Aphraate au statut de l'Unique, qui est le Fils du Père (1 269, 3-4: «Tous les solitaires (*yihidayē*), le (Fils) unique (*yihidayā*) du sein du Père les réjouira») ¹². Ce privilège peut cependant s'expliquer: on ressuscite «comme

9 1 397,17-21; cf. aussi 401,19-21. Pour les critères du jugement dernier, que nous ne pouvons développer ici, cf. notre *Saint Paul*, p. 215-218.

10 Cet aspect est souvent souligné par Brock dans ses différentes recherches; sans être exhaustif, nous renvoyons ci-après à quelques ouvrages où le grand syriacisant évoque ou développe le thème: *Clothing Metaphors*, p. 13,20; *On Paradise*, p. 31; *Holy Spirit*, p. 64-65; *Spirituality*, p. 77.

11 Cf. *supra*, p. 138.

12 En syriaque, le seul terme *yihidayā* peut signifier «solitaire» pour l'homme et «Unique» pour le Fils, que la langue française permet de rendre par deux termes différents. Dans *On Paradise*, p. 31, *L'œil de lumière*, p. 161, *Spirituality*, p. 51-52, Brock note qu'Adam est qualifié de *yihidayā* avant la chute, comme Dieu est *yihidayā* au ciel, dans une interpréta-

des anges » (Mt 22,30; Lc 20,36) (1 392,20-21; 1016,26-27)¹³, ou encore, à la résurrection « il n'y a ni homme ni femme » (Ga 3,28)¹⁴. Bien que l'aspect sexuel ne soit pas totalement ignoré, c'est plutôt l'idée de la succession des générations qui est mise en valeur, laquelle est associée à la continuité de la mort qui affecte l'espèce humaine ici-bas, qu'Aphraate souligne pour interpréter la disparition de l'exercice de la sexualité dans l'au-delà. En fait, s'il n'y a ni homme ni femme dans l'au-delà, c'est parce que la distinction voulue par Dieu entre Ève et Adam a servi ici-bas à la continuité de l'espèce humaine, Ève étant « la mère de tout vivant » (1 1017,3-5). Or, dans l'autre monde, il n'y aura plus d'engendrement ni d'enfantement, et donc plus besoin de femme qui assure la continuité des générations, laquelle continuité suppose la mort des vieux et le vieillissement des jeunes¹⁵. Engendrement et mort sont des signes de la déficience de notre monde, à quoi s'opposent la « perfection » et l'« accomplissement » de l'autre

tion du targum palestinien de Sg 10,1 en connexion avec Gn 3,22; dans les textes chrétiens, *yihīdayā* est appliqué au Dieu devenu homme, au second Adam. Il est peu probable, fait remarquer l'auteur, qu'Éphrem eut un contact direct avec le targum, mais il n'est pas exclu qu'il ait eu indirectement une connaissance de cette exégèse juive. Se fondant sur des textes d'Éphrem (Crucif 8,2; HdF 66,7), Brock infère que *yihīdayā* ne signifie pas seulement solitaire, mais aussi celui qui a l'esprit unifié et le cœur non divisé. Il en déduit que le terme en question ne s'applique pas seulement au solitaire, au reclus, mais aussi au « continent » (*qadišā*) (*Spirituality*, p. 52), notamment aux « membres de l'Ordre » (*bnay qyamā*) dont Aphraate et Éphrem étaient probablement membres (*On Paradise*, p. 33; *Spirituality*, p. 54). En cela, Brock rejoint la thèse défendue par Beck qui, dans *Ascétisme*, p. 280-282, se fondant sur Parad 6,19, soutient que le terme « *qadišē* » peut englober « tous les continents sexuels », y compris les *yihīdayē*.

- 13 Dans l'Exposé sur les Membres de l'Ordre, l'expression « ressemblance des anges » (1 248,25-26) dans la sentence « Celui qui porte la ressemblance des anges, qu'il se rende étranger aux hommes » désigne les solitaires auxquels s'adresse Aphraate.
- 14 1 269,4-5; 1016,15-16; 1017,1-2; ou encore, reprenant les synoptiques (Mt 22,30; Lc 20,35): « Les hommes ne prennent pas de femmes, et les femmes non plus ne sont à aucun homme » (1 392,18-19; cf. aussi 1016,24-25). Brock, *L'œil de lumière*, p. 165-166, relève que, dans Lc 20,35-36, la *vs* insiste plus que l'original grec sur la vie sans mariage des anges. L'auteur examine les racines juives du passage lucanien, les milieux ascétiques où il s'est déployé au début du christianisme, son application christologique et son actualisation pour le chrétien dans les deux sacrements du baptême et de l'eucharistie et dans la pratique ascétique.
- 15 Il est intéressant de noter comment Aphraate change, à deux reprises, le texte de Lc 20,36: « Aussi bien ne peuvent-ils mourir » qui fait suite à « ne prennent ni femme ni mari » (Lc 20,35) pour devenir chez le docteur syriaque « parce qu'ils ne peuvent mourir » (1 392,18-20; 1016,24-26), ce qui explique l'impossibilité de se marier dans un monde où la mort est liée intrinsèquement à la succession des générations. Ni Parisot ni M.-J. Pierre n'ont repéré la référence lucanienne. De plus, ils remplacent Lc 20,35-36 (1 392,17-21, 1016,22-1017,1) par Mt 22,31-32, bien que ce soit à Lc 20,37-38 qu'Aphraate fasse référence et non pas à Mt.

monde (pour tout cela, cf. I 1017 5-21). Quant à « l'usage du désir » (*ḥūṣāḥā d-rejtā*), il semble être justifié par sa finalité, à savoir par son caractère indispensable à assumer la survie de l'espèce humaine par le recours à l'engendrement. De plus, le terme « usage » laisse entendre un besoin de recourir à un moyen quelconque, ce qui contredit la perfection du monde futur, où, contrairement au besoin qui exige toujours d'être assouvi, la satiété (*sab'ūtā*) s'impose comme la règle (cf. I 1017,21-25, où la « satiété » est l'un des traits qui caractérise le monde à venir). En un mot, n'étant plus soumis à la mort et, par conséquent, n'ayant plus à recourir au désir sexuel pour garantir la succession des générations, les fils de la résurrection ne sont « ni homme ni femme », mais « à l'image des anges ».

Quelle que soit la valeur de cette interprétation qui suppose que la différence des sexes est liée intrinsèquement à la génération et celle-ci à la survie de l'espèce, la conclusion qui en est tirée, à savoir qu'on ressuscite « à l'image des anges », incite à s'interroger sur la valeur des autres différences qui ne sont pas liées à la nature humaine, telles que la différence entre baptisé et ministre ecclésial. Surtout si l'on se rappelle que, pour Aphraate, seul l'Esprit reçu au baptême – l'Esprit reçu à d'autres occasions, comme au sacerdoce, n'est pas évoqué – se rendra auprès du Seigneur ressuscité pour intercéder en faveur du corps qui l'a accueilli dans la pureté. Faut-il en conclure qu'il n'y a qu'une seule transformation ontologique, sur le plan spirituel, qui est celle acquise au baptême ? Si cela s'avère exact, la conséquence s'annonce comme suit : les autres événements majeurs vécus dans les autres relations relèveraient du fonctionnel et seraient prédisposés à disparaître dans le monde à venir. Ainsi, s'il n'y a plus de mariage, du fait qu'il n'y aura plus « ni homme ni femme », pourquoi le sacerdoce perdurerait-il du moment que, dans la vie éternelle, il n'y aura qu'un seul prêtre, Jésus Christ ? Mais est-il légitime de transposer sur une pensée encore proche de la pensée biblique nos catégories du fonctionnel et de l'ontologique ?

Si l'on tient compte de la rétribution que reconnaît Aphraate à certaines catégories – la chambre nuptiale pour les vierges et le service que les anges rendent aux solitaires, pour ne citer que ces deux-là (cf. I 268,26-269,4) –, la question se pose de nouveau : sont-ils récompensés en tant que vierges et solitaires et participeront-ils à la vie du Christ en tant que tels, ou le sont-ils « à proportion de (leur) peine » (1Co 3,8) (I 1029,2), donc indépendamment du statut et de la fonction acquis ici-bas ? L'attribution aux douze apôtres du jugement des douze tribus d'Israël (Mt 19,28 ; Lc 22,30) et leur jugement des prêtres qui n'ont pas observé la Loi (1Co 6,3) pourrait nous venir en aide (I 1024,16-1025,7) : Dieu récompense les premiers, quand bien même cette récompense se réalise « à la fin » (*l-ḥartā*), pour une bonne action qu'ils ont accomplie

étant encore sur terre, et il n'est pas nécessaire que le statut apostolique de cette fonction de juger perdure avec leur passage dans l'autre monde. L'indice d'une perplexité chez nos écrivains syriaques est bien repérable lorsqu'il s'agit d'une fonction imputée aux apôtres, laquelle doit être assumée par le seul Fils dans l'au-delà. La preuve de cette perplexité se traduit par une contradiction chez Aphraate qui, d'une part, semble admettre que les apôtres jugeront les prêtres scélérats, mais qui, d'autre part, assure que les impies et les scélérats, parmi lesquels figurent les prêtres qui ont transgressé la Loi, ne ressusciteront pas au jugement, mais iront au schéol (cf. 1024-1025). De plus, on ne trouve aucune tentative chez Aphraate pour prouver l'aspect éternel de l'Église; ce qui perdure à jamais, c'est plutôt le royaume, car il est rattaché au Roi céleste qui, lui, demeure éternellement¹⁶. Il faut bien reconnaître que ces conclusions tirées des textes d'Aphraate relèvent de l'interprétation que nous proposons de sa pensée, à défaut d'énoncés clairs qu'on peine à trouver chez lui et qui concernent des fonctions apostoliques qui persisteraient dans l'au-delà.

5.2 Éphrem

En passant d'Aphraate à Éphrem, on ne peut s'empêcher de constater qu'on passe d'une ambiance apocalyptico-eschatologique à une pensée eschatologique, d'une approche imprégnée par une exaltation de l'au-delà à une réflexion qui donne à cet au-delà toute sa valeur. Ayant consacré à l'eschatologie de longs développements dans des études précédentes¹⁷, nous ne retenons ici que les thèmes qui intéressent notre propos, en premier lieu la nou-

16 Ce ne sont pas seulement les institutions appartenant à l'Ancienne Alliance, tel que le sacerdoce, qui cessent de perdurer si l'homme se montre irresponsable. Cf. *infra*, p. 354 et 352, n. 19 ce que nous dirons du reniement par Dieu de ses promesses si l'homme transgresse les clauses du contrat. Le peuple juif lui-même connaîtra une destruction « éternelle » (*l'alam*) à cause de son ingratitude (cf. 17,7-11). Aphraate discerne également des destructions éternelles qui excluent tout espoir de restauration : la punition du serpent (1 597,23-600,6), le rejet de Jérusalem (1 805,24-27), la destruction de Sodome et Gomorrhe (1 469,19-27), ou encore la Mort qui perd à jamais tout pouvoir sur le Christ ressuscité (1 972,3-4). En revanche, il reconnaît une vie qui perdure à jamais : du côté de l'homme, c'est la vie en Christ, en rapport avec le Christ comme porte de la vie (1 145,4-5), ou en rapport avec l'eucharistie (1 968,16-18), la vie dans l'Esprit qui fera ressusciter le corps à la fin des temps (cf. *supra*, p. 138); du côté de Dieu, c'est son Nom (1 792,10), sa justice (Ps 112,9) (1 900,10-11).

17 Cf. notre *Pensée symbolique*, p. 491-526. Pour les références à ce livre, cf. les notes suivantes.

veauté qui débute ici-bas et qui trouve son couronnement dans l'au-delà. Nous le faisons en comparant Éphrem à Aphraate, comme nous aurons à leur comparer Jacques et Narsaï.

Avec Aphraate, Éphrem partage bon nombre d'idées sur l'eschatologie, qui peuvent constituer des lieux communs propres à la tradition chrétienne que les deux écrivains ont contribué à développer. Comme Aphraate (cf. II 100,1-9), Éphrem est convaincu que la gloire future surpasse la gloire que Dieu accorda aux premiers parents au début de la création¹⁸, mais Éphrem fixe la surabondance de la gloire future dès l'acte par lequel le Fils se revêt de son icône (*šalmā*), l'homme¹⁹. Dans une perspective similaire, tout comme Aphraate (I 993,16-996,4), Éphrem impute à Moïse le premier coup infligé à la Mort et l'annonce implicite de la résurrection des morts, lorsque le prophète professe que notre Dieu est le Dieu d'Abraham et qu'il n'est pas le Dieu des morts²⁰. Toujours dans la ligne d'Aphraate, partageant avec lui la même inspiration, Éphrem identifie aux prêtres les anges qui seront jugés par les apôtres (I Co 6,3; cf. Ml 2,7), avec une application bien différente de celle proposée par Aphraate : Éphrem annonce aux démons que les ossements de ces apôtres leur infligeront une grande défaite (CNis 42,10), tandis qu'Aphraate se contente d'observer, s'inspirant de Ml 2,7, que les prêtres ayant transgressé la Loi seront jugés par leurs collègues qui l'ont observée (I 1024,23-1025,7).

On ne peut développer ici tous les traits communs qui se rapportent à la christologie dans ce qui touche à l'eschatologie. La sélection de ces quelques thèmes suffit à nous persuader des liens qui unissent les deux auteurs sur le sujet qui nous intéresse²¹. Mais sur d'autres points, les deux auteurs diffèrent grandement. Et l'une des différences majeures qui les séparent serait la polémique menée par Éphrem contre les négateurs de la résurrection du corps, notamment contre Bardésane²². Une autre polémique, d'un autre ordre celle-là, séparerait les deux auteurs : bien que discrètement frôlée par Aphraate²³,

18 Cf. CNis 45,13; 69,1.7. Cf. notre *Pensée symbolique*, p. 304-519-520.

19 CNis 69,11 :

Meilleur est ce qui est advenu à la fin (des temps) de ce qui est arrivé au début, car, non seulement tu l'as créé, mais tu l'as bien revêtu (*melbaš lbaštay*).

20 CNis 39,8. Pour les références bibliques, Beck se limite aux textes néotestamentaires (Mt 22,32; Mc 12,26-27; Lc 20,37-38) en omettant le texte auquel renvoient ces derniers textes, à savoir Ex 3,6, que donne Parisot pour I 993,19-22, n. 2.

21 Il serait impossible d'envisager un relevé exhaustif de tous les thèmes que les deux auteurs ont en commun; ce serait écrire un traité sur l'eschatologie, et cela est loin d'être l'objectif de cette étude.

22 Cf. notre *Pensée symbolique*, p. 302-306.

23 Cf. *supra*, p. 139-140.

la critique adressée à l'eschatologie juive est bien documentée par Éphrem. Il taxe ainsi celle-ci de matérialisme et l'impute aux gens inexpérimentés et naïfs, à l'instar des hommes qui s'obstinent à vouloir se nourrir de lait au lieu de passer à la nourriture solide appropriée aux adultes²⁴. D'autres thèmes faisant la différence entre les deux auteurs seront abordés dans la suite de notre analyse; soulignons que l'un d'entre eux est la distinction entre l'Église et le royaume que discute Éphrem avec abondance.

5.2.1 *Eschatologie et ministère*

En passant au ministère et à sa dimension eschatologique, une double question doit être formulée : par la première, il sera demandé si le prêtre, en administrant les sacrements et en proclamant la foi, apporte quoi que ce soit à l'avènement de l'eschaton; par la seconde, on cherche à savoir si le sacerdoce, considéré comme institution, contribue de quelque façon que ce soit à préparer les temps nouveaux. Avouons que ces deux questions, et les réponses qu'elles sollicitent, sont difficiles à manier, étant donné que, s'agissant des sacrements et de la foi proclamée, il est impensable que le prêtre n'y assume pas une responsabilité de premier plan, même si cette mission n'est pas expressément mentionnée par Éphrem. Mais, pour le dire clairement, ce qui sera retenu à présent ne concerne que les affirmations où l'apport du sacerdoce à l'eschatologie est explicitement évoqué.

Après la collecte des textes éphrémiens qui, en rapport avec les deux sacrements de l'initiation, mettraient l'accent sur la contribution sacerdotale à la préparation des temps nouveaux, le bilan ne peut être que décevant. En plus du fait que, chez Éphrem, les acteurs de ces deux sacrements sont l'Église, l'Esprit Saint, ou, le plus souvent, le Christ²⁵, la mention du prêtre, quand elle est occasionnellement évoquée, est rarement mise en rapport avec un quelconque aspect eschatologique. Ainsi, laissant entendre que le baptême est administré par l'évêque, ce sont les « enfants de l'Esprit » qui, sortant du baptistère, sont appelés à devenir les fils de la promesse « afin qu'ils deviennent héritiers en Éden »²⁶. De même, le pasteur est sollicité à prendre soin de son troupeau

24 CH 38,14; Resur 3,15; Eccl 49,13-16; CNis 71,6; à ce sujet, cf. notre *Pensée symbolique*, p. 305-498-499.

25 Nous y reviendrons quand nous aborderons les fonctions du sacerdoce; cf. plus loin, p. 383sv.

26 CNis 19,1. S'adressant à l'évêque Abraham, Éphrem l'exhorte :
Voici que ton troupeau est ta « mariée » (*bat zawjaḥ*); nourris ses enfants par ta vérité.
Qu'ils soient pour toi enfants spirituels, et fils, enfants de la promesse,
afin qu'ils deviennent héritiers en Éden. Béni soit celui qui a formé ton image en Abraham (CNis 19,1).

« dont le nom et le comptage (*hūšbanah*) sont inscrits dans le livre de la vie » (CNis 20,3). Dans les *Hymnes de l'Épiphanie* (Epiph 6,13), il est dit que les noms des baptisés sont écrits dans le livre du ciel – même si, dans ce texte, c'est le Christ qui écrit les noms dans le livre, tandis qu'au prêtre est attribué l'acte d'effacer les péchés. Il faut toutefois reconnaître que c'est dans ces dernières hymnes, souvent de caractère inauthentique ou douteux, que le sacerdoce est mis en connivence explicite avec l'eschatologie moyennant les fonctions qui lui sont propres. Quand, dans les œuvres authentiques, Éphrem soutient que le sein baptismal enfante « des fils du royaume » (*bnay malkūtā*) (Virg 7,7), dans les *Hymnes de l'Épiphanie*, l'auteur impute au prêtre l'acte de signer par l'huile « les nouveaux agneaux pour le royaume » (Epiph 5,8), et cela en comparaison avec Moïse qui baptisa le peuple dans la mer Rouge (Epiph 5,7). Quand, dans l'œuvre authentique d'Éphrem, le kérygme de Simon Pierre est présenté comme ce qui sauve du péché et, par conséquent, de la mort (Virg 43,3.13), dans les *Hymnes de l'Épiphanie*, après avoir dit que son kérygme fait pêcher des milliers d'hommes « à partir du sein baptismal » (Epiph 7,25), il est soutenu que c'est le prêtre qui, à la suite de l'apôtre Pierre, accomplit la même pêche d'hommes (Epiph 7,26.27).

Si peu d'indices sont fournis par notre docteur sur l'apport eschatologique du sacerdoce dans le baptême, le constat est encore plus décevant concernant l'eucharistie, où aucune référence à l'au-delà n'est évoquée dans la pratique du prêtre qui administre ce mystère. En revanche, le don de « lier et délier » semble impliquer un renvoi à l'au-delà, ce qui ressort déjà de l'emploi du texte néotestamentaire (Mt 16,19) qu'Éphrem adapte en limitant l'acte de lier au domaine terrestre et l'acte de délier à l'au-delà²⁷. Une autre allusion est faite à l'eschaton lorsqu'Éphrem, tout comme Aphraate, menace ceux qui détiennent les clés de la plus sévère punition s'ils sont tentés de fermer la porte aux gens simples, les exposant et s'exposant eux-mêmes à la damnation éternelle (CH 51,15). Si, pour le mariage, les joies éternelles symbolisées par le festin de noces ne sont pas liées à la présence du prêtre, pour les funérailles, en revanche, le rôle du ministre sacerdotal est bien mis en évidence. En cette circonstance, s'adressant à l'évêque de Nisibe, Éphrem l'appelle à orienter le regard de ses ouailles vers la résurrection, afin qu'elles « ne soient pas inhumées dans le désespoir comme les païens (*hanfāyit*; litt. : de façon païenne) » (cf. 1 Thess 4,13) (CNis 21,8).

Portant en elle les germes de l'espérance et la possibilité de prévoir les choses invisibles (He 11,1) (Eccl 24,3), la foi est appelée à s'exprimer, à se réa-

27 CNis 21,3, où s'adressant à l'évêque de Nisibe, il l'encourage en disant : « Tu lieras sur terre comme lui et tu délieras en haut comme lui ».

liser et s'actualiser dans la prédication²⁸, sachant que celle-ci est une tâche qui revient en premier lieu à Simon Pierre (cf. Virg 43,3.13). Mais si la foi elle-même ouvre à l'au-delà, la prédication exercée par les apôtres et parvenue jusqu'à nous semble s'arrêter avec la parousie du Fils (CNis 29,36-37: «jusqu'à ta venue»). C'est dans cette perspective que doit se comprendre l'appel qu'adresse Éphrem aux responsables ecclésiaux afin qu'ils «déracinent l'ivraie» qui vient se mêler au blé, et cela dès à présent, dans une allusion aux différentes hérésies que le docteur syriaque combat (CNis 20,2). Cet appel répond à la préoccupation que doit avoir le responsable ecclésial du troupeau qui lui est confié et, comme il a été dit, dont le nom et le comptage sont écrits dans le livre de la vie (cf. CNis 20,3). C'est dire que, même si l'action du ministre est limitée dans le temps jusqu'à la venue du Fils, son efficacité et son retentissement sont ouverts à l'infini.

Nous ne pouvons mener plus loin cette enquête portant sur les traits prêtés aux *sacerdotes*, qui se présentent comme des précurseurs et des acteurs efficaces de l'eschaton. En ayant relevé ce qui fait du prêtre un accélérateur des temps nouveaux dans le baptême et dans la proclamation de la foi, on comprend qu'Éphrem, par sa faible insistance sur le rôle de ce dernier, manifeste son intention de faire valoir l'action divine d'une part, et d'autre part, l'effet du sacrement sur le sujet qui le reçoit.

À la deuxième question qui concerne la dimension eschatologique inhérente au sacerdoce lui-même, ou du moins au ministre qui le représente, une question qui se pose également pour le baptisé, Éphrem est encore plus avare en explications. Il apparaît que la solution ne peut être recherchée du côté des termes qui signifieraient une empreinte apposée sur le *sacerdos*, les termes les plus usités dans ce domaine étant *ṭab'ā*, et notamment *rūšmā*²⁹. En fait, en parlant de l'huile sainte, amie et servante de l'Esprit Saint, Éphrem reconnaît que c'est par elle que l'Esprit «a scellé (*rešmat*) les prêtres et les oints (*mšīhē*)»; plus loin dans le même texte, c'est le terme *ṭab'ā* – sous forme de verbe au passif (*metṭaba'*) – et l'expression «sceau (*ḥatmā*) invisible de l'Esprit» qui sont réservés aux baptisés (Virg 7,6). Mais, bien qu'ils soient utilisés à la fois pour le baptême et pour le sacerdoce, aucune preuve ne peut être tirée concernant le caractère durable du sacerdoce dans l'au-delà. Surtout qu'Éphrem ne confère jamais à l'empreinte sacerdotale le qualificatif d'indélébile³⁰, pas même au baptême, ce qui laisse la porte ouverte à toutes les interprétations possibles.

28 Cf. notre *Pensée symbolique*, p; 481.487-488.

29 Pour les sens et les applications de chacun de ces termes, on peut consulter l'index de notre *Pensée symbolique*.

30 On ne trouve pas chez Éphrem des qualificatifs, tels que *lā met'ṭē* (indélébile), *lā-metṭhē*

5.2.2 *Dimension ecclésiale de l'eschaton et destinée du ministère sacerdotal*

Il peut cependant y avoir une autre approche par laquelle la question du caractère durable du ministère sacerdotal est susceptible d'être abordée; il s'agit de l'existence de l'Église, en l'occurrence de sa structure à laquelle le sacerdoce appartient, et de la possibilité de sa perpétuité au-delà des temps historiques. C'est en confrontation avec le royaume, dont l'ébauche commence dès à présent et qui s'achèvera dans l'au-delà, lorsque le Fils sera Roi sur toute chose, que la future destinée de l'Église sera dévoilée. Dans un premier temps, il semble qu'Éphrem défende une conception de l'Église qui la présenterait comme dotée d'une existence pérenne. Un ensemble d'arguments sert à soutenir une telle conception, et l'un d'eux serait l'existence en elle du «pain de vie», la gratifiant du titre de «Bethléem permanente (*amīntā*)»³¹, laissant par là même supposer que l'ancienne Bethléem est de caractère éphémère (cf. Nat 25,6). Mais c'est surtout le fondement christologique qui fait mieux valoir l'existence durable de l'Église. En fait, ce qui assure à l'Église une pérennité n'est autre que son union au Christ, son Fiancé qui l'a choisie à l'exclusion de l'ancienne fiancée du Père, le peuple juif. Ainsi, argumente Éphrem, après que le Fiancé a éprouvé l'amour et la véracité (*šrarah*) de l'Église,

Il l'a mêlée (*mazgah*) à lui et s'est mêlé (*etmazag*) à elle,
afin qu'il n'y ait absolument (*lagmar*) pas de séparation (entre eux).

Résur 3,7

S'il est vrai que l'Église est impliquée dans cette union «nuptiale» grâce à son amour et à son authenticité, c'est au Christ que revient l'acte d'initialiser et de sceller cette union. Si cet acte engage la fidélité de Dieu lui-même, et dont il est l'auteur, peut-on imaginer qu'il sera exposé à l'éphémère et aux aléas de l'histoire? Ainsi, comparée à la synagogue qui la précéda et qui ne dura qu'un temps déterminé (*mlē zabnā*), l'Église est assurée d'une existence pérenne parce qu'elle est «revêtue» de son Fiancé céleste :

(ineffaçable) pour caractériser le sacerdoce. Le dernier terme est appliqué au baptême chez Jacques, cf. *supra*, p. 126. L'argument *a silentio* peut être évocateur, mais nullement probant. C'est seulement dans les *Hymnes de l'Épiphanie* qu'on trouve un lien entre le baptême qui demeure éternellement (*l-alam*) et le prêtre qui l'administre, qui, à ce titre, est plus important que Jean Baptiste (Epiph 11,5).

31 Rappelons que Bethléem se prête à un jeu de mots en syriaque: *bēt lhem* signifie «maison de pain».

De l'Église dont il s'est revêtu, il ne veut pas se défaire³².

Eccl 44,22

Mais jusqu'où s'étend l'existence de l'Église, et sa pérennité est-elle confirmée jusqu'à la fin de l'histoire humano-cosmique, ou bien persévère-t-elle au-delà de notre histoire? Le fait que l'Église soit conçue comme la restauration du véritable paradis, dans lequel le Fils, l'arbre de vie, joue un rôle primordial, ne justifie pas que l'Église soit destinée à une vie au-delà de notre histoire³³. Le seul texte éphrémien qui octroie clairement à l'Église une existence éternelle, à savoir une pérennité dépassant l'espace et le temps, se trouve dans GETon. Là, l'Église n'est pas considérée en rapport avec le Fils, mais comme image du modèle qui est le tabernacle céleste par opposition au tabernacle temporel qui passera :

Il l'appela d'abord modèle et tabernacle temporel pour reconnaître qu'il est éphémère, cédant la place à l'Église qui, comme prototype (*tafnkā*) parfait, demeure éternellement (*mqawyā l – 'alam*), et pour que cela soit précieux à leurs yeux, étant donné qu'il (le prototype) est l'image du tabernacle céleste.

GETon 152,9-12

Même si le terme *l-'alam* (à jamais, éternellement) contient un excès eschatologique par rapport à celui de *la-gmar* (absolument) qui se confine dans les limites de l'espace-temps tandis que *l-'alam* les dépasse, il n'est pas encore dit ni en quel sens ni dans quelle mesure l'Église sera dotée d'une pérennité frisant l'éternel. D'autres affirmations viennent atténuer le caractère dit «éternel» de l'Église, en la présentant comme une étape essentielle sur le chemin qui mène au royaume, laquelle étape est précédée par celle de l'Éden et de Sion :

À cause du fruit, il aplanit le chemin
de l'arbre à la croix;
et il (le chemin) s'est étendu du bois jusqu'au bois,

32 Beck traduit «*da-l – 'idtā da-lbeš*» par «*während das Kleid der Kirche jener, der es anzog*», ajoutant le terme «*Kleid*» dont le Fils est censé se revêtir à jamais. Mais, en fait, l'ajout du terme, pour éclairant qu'il semble être, atténue l'unité qui existe entre le Fils et l'Église, sachant d'ailleurs que le verbe «se revêtir» exprime souvent chez Éphrem une union forte entre les deux partenaires.

33 Concernant la question de savoir si c'est l'Église ou le Christ qui constitue le véritable eschaton, cf. notre *Pensée symbolique*, p. 522-525.

de l'Éden à Sion,
de Sion jusqu'à l'Église sainte,
et de l'Église jusqu'au royaume.

CH 26,4

Cette distinction de l'Église en tant qu'étape bien distincte du royaume est encore associée aux deux autres étapes – celle d'Éden étant exclue puisqu'il s'agit de la profession de la vérité sur la Pâque :

Symbole en Égypte, vérité (*šrarā*) dans l'Église,
sceau de rétribution dans le royaume.

Az 5,23

En passant d'une étape à l'autre, on a l'impression que l'étape précédente vient d'être intégrée dans la suivante qui la dépasse, intégration qui aboutit à sa suppression dans son état actuel, une sorte d'*Aufhebung*, une suppression-accomplissement. Dans cette perspective, en dépit du fait qu'elle est l'unique lieu qui abrite la vérité sur le Fils (SdF 6,113-124), ou sur Dieu et le mal (CH 17,1)³⁴, l'Église ne résume pas à elle seule la totalité de l'eschaton; elle est plutôt la ressemblance du royaume (SdF 6,325-326) qui est l'unique réalité méritant le qualificatif d'« éternel » quand il est envisagé dans sa dimension eschatologique futuriste. C'est ce qui ressort de la conclusion qu'Éphrem dégage quant à la finalité de l'incarnation du Fils, qui se fit hôte parmi nous sur terre :

Pour nous élever et nous faire habiter
dans le royaume, une demeure éternelle (*b-yatbā da-l-'alam*) (cf. 2 Co
5,1).

HdF 24,10

Mais si la vocation de l'Église est de représenter le royaume ici-bas et de mener vers lui, dans le but de s'y résorber quand il est totalement accompli grâce à la souveraineté du Fils sur toute chose, on se demanderait comment les structures ecclésiales, parmi lesquelles figure le sacerdoce, peuvent persévérer dans l'existence lorsque vient à disparaître ce qui justifie leur raison d'être. Sans pouvoir détailler et analyser tous les aspects et les constituants du sacerdoce³⁵,

34 Cf. notre *Pensée symbolique*, p. 314.

35 Nous discuterons plus loin si le sacerdoce opère chez le ministre une transformation « ontologique » – terminologie qui ne relève pas du vocabulaire éphrémien, même si la pensée du docteur syriaque peut s'en rapprocher – au même titre que le baptême le fait

il n'en reste pas moins vrai que sa continuité dans l'au-delà s'avère être une impossibilité, ne fût-ce qu'en le confrontant à l'éternité du sacerdoce christique et compte tenu du sort de ses fonctions qui, paraît-il, seront toutes assumées par le Christ en tant que grand prêtre.

5.2.3 *Dimension christique de l'eschaton et destinée du ministère sacerdotal*

C'est le deuxième biais par lequel on peut aborder le caractère pérenne du sacerdoce. À la vérité, c'est à la lumière des réflexions que développe Éphrem sur le Christ comme eschaton que sera définie la véritable destinée future du sacerdoce. Trop riche pour que l'eschatologie éphrémiennne puisse être exposée ici³⁶, nous n'en retiendrons ici que l'aspect qui concerne son rapport au Christ. En fait, dans la perspective de notre docteur, seul le sacerdoce du Christ mérite le titre d'« éternel » (*l – 'alam*), d'après le Ps 110,4 :

Voici qu'il est écrit par David le serment de ton Père,
que ton pontificat (*kūmrūtaḥ*) est le véritable. Les pontifes temporels
cessent
afin que tu sois prêtre (*tkahen*; ici le verbe officier) à jamais (*l – 'alam*).
Virg 8,18

L'autre texte, Nat 24,14, fait référence à ce serment dont parle l'auteur des Psaumes concernant le sacerdoce du Fils, mais sans évoquer son caractère éternel. Serait-il légitime de conclure que l'éternité du sacerdoce christique est la conséquence logique de sa vérité, de son authenticité? Cette interrogation est d'autant plus pertinente que la vérité christique ne s'affirme pas seulement vis-à-vis du sacerdoce ancien, mais également par rapport au sacerdoce chrétien. En fait, en comparaison avec le sacerdoce lévitique, le Christ est le « Seigneur des prêtres » parce qu'il a officié par son propre sang (*kahen ba-dmā d-nafšeh*) (He 9,12) (HdF 8,8). En considérant Moïse et le grand prêtre Syméon comme les deux représentants de la prophétie et du sacerdoce respectivement, Éphrem les décrit comme de « petits vases » par rapport au vase « en qui habite toute la plénitude » (cf. Col 1,19), vase qui est le Seigneur auquel fut accordé l'Esprit sans mesure (cf. Jn 3,34) (cf. SdDN 50-51)³⁷. À l'adresse de l'Arien qui ose scru-

pour le baptisé. Il reste cependant que la ou les fonctions du prêtre perdent toute raison d'être dans l'au-delà, comme cela va se révéler dans le prochain paragraphe consacré à la dimension christique de l'eschaton.

36 Nous en avons traité dans notre *Pensée symbolique*, p. 501-526.

37 Cf. *supra*, p. 65.80. Comme signe de la plénitude du sacerdoce christique, Éphrem n'ac-

ter le Fils, il lui est rappelé que, à l'instar de l'attitude du grand prêtre qui, plein d'appréhension, entre une fois par an dans le Saint des Saints, son devoir est de mener une recherche respectueuse du « Premier-né » (*būhrā*), qui est le « Seigneur du sanctuaire » (*mareh d-qūdšā*) (HdF 8,7).

Même si la référence précédente est placée dans un contexte vétérotestamentaire, les exemples donnés des personnages de l'A.T. ouvrent le sens à l'universel qui, par conséquent, s'appliquerait au sacerdoce chrétien. Ainsi, déduisant que c'est par amour que Dieu accorde à l'homme les noms qui lui sont propres, tels que le nom « dieu » à Moïse et « Jésus » à Josué³⁸, Éphrem soutient que c'est par grâce que « prêtres et rois se revêtent de tes surnoms » (HdF 5,6)³⁹.

Avec ce qui vient d'être dit, on est en droit de se demander si les motifs allégués pour fonder la valeur du sacerdoce christique sont suffisamment concluants pour exclure le sacerdoce chrétien de sa dimension éternelle. Bien qu'il n'existe pas de lien intrinsèque dans la pensée d'Éphrem entre le caractère éternel du sacerdoce du Christ et le fait que seul son sacerdoce mérite le titre de véritable, compte tenu que le Fils est le Seigneur des prêtres, il n'en résulte pas moins que ces facteurs réunis semblent consolider le caractère éternel du sacerdoce du Fils en le présentant comme le seul à posséder la plénitude de la vérité. Mais, encore une fois, tous ces éléments ou ces arguments, à moins de supposer que le caractère éternel du sacerdoce du Christ soit exclusif de tout autre sacerdoce, ne constituent pas de preuves probantes qui disqualifieraient le sacerdoce chrétien au point de lui ôter son caractère pérenne. Si cela s'avère, on serait tenté d'en inférer que toute réalité humaine, même l'homme en tant qu'icône de Dieu, serait vouée par conséquent à la disparition dans l'au-delà si elle est comparée au seul Parfait, au seul Immortel et Éternel qui est Dieu. Cependant, l'argument *a silentio* d'Éphrem sur l'éternité du sacerdoce chrétien, ou de celui qui le porte, contient nombre d'allusions censées étayer une vérité inébranlable : à quoi servira un sacerdoce humain quand toutes les fonctions qui lui sont attribuées ici-bas seront assumées dans l'au-delà par le seul grand prêtre qui les accomplira à merveille en les conduisant à leur perfection ?

corde à ses types, les prêtres de l'A.T., que le privilège de l'avoir « peint », mais cette plénitude est encore mieux affirmée par le fait que les fonctions réparties sur des personnages différents, à savoir les rois, les prophètes et les prêtres, se trouvent réunies en sa personne et, à ce titre, menées à leur perfection (Virg 8,3-4).

38 Rappelons qu'en syriaque, Jésus et Josué sont rendus par le même terme *yešūʿ*.

39 Nous aurons à revenir à l'emploi des deux termes « nom » (*šmā*) et « dénomination » (*kūnayā*) lorsque nous discuterons de la différence essentielle entre le sacerdoce christique et le sacerdoce chrétien.

5.2.4 *Catégories ressuscitées et ministère sacerdotal*

Jusqu'ici, nous avons évoqué la question du sceau sacerdotal et de son impact sur la personne du prêtre et celle de l'utilité de la fonction du prêtre dans l'au-delà. Il nous reste à aborder une question aussi délicate qu'énigmatique, celle de savoir si le sacerdoce survivra à la mort, ou plutôt si ceux qui le représentent ici-bas garderont leur statut à jamais, autrement dit, s'ils sont expressément nommés parmi les catégories qui ressusciteront à la fin des temps. Pour ce faire, notre attention se focalisera sur l'analyse des seules catégories retenues par Éphrem, lesquelles seront censées jouir de la résurrection en tant que groupes nommés explicitement.

Dans les *Hymnes sur le Paradis*, œuvre éphrémiennne totalement consacrée à l'eschatologie, il est intéressant de constater que les *sacerdotes*, en tant que catégorie, ne sont jamais mentionnés à part. Dans tout l'ouvrage, seul le sacerdoce de l'A.T. est évoqué, certes nullement dans sa dimension eschatologique, mais uniquement dans son rapport à la symbolique édénique. En fait, à la hiérarchie du Mont Sinaï plaçant le peuple au bas de l'échelle, suivi des prêtres au pourtour (*hūdreh*), Aaron à la mi-hauteur, Moïse près de la cime et le Dieu de gloire au sommet (Parad 2,12) correspond une hiérarchie plaçant les pénitents au plus bas degré, suivi par les justes à la mi-hauteur, les vainqueurs (*naṣīhē*) dans les hauteurs et la Shekina au sommet (Parad 2,11). La deuxième symbolique porte sur la fonction du prêtre recevant la révélation grâce à l'éphod, ce qui, transposé sur la réalité du paradis, fait comprendre que la révélation ne peut y être transmise que grâce au Fruit, le Fils, qui introduit au mystère de Dieu le Père (Parad 15,8-9).

Dans le deuxième ouvrage, les *Carmina Nisibena*, où l'eschatologie est richement exploitée, la résurrection des prêtres en tant que tels n'est pas mentionnée non plus. Ce qu'on trouve, en revanche, c'est la reprise du texte scripturaire relatif au jugement des douze tribus d'Israël par les Douze (CNis 42,9)⁴⁰ et, de plus, l'interprétation dans la ligne d'Aphraate du texte paulinien (1 Co 6,3) qui prône que les « anges » qui seront jugés par les apôtres (*šlīḥē*) à la fin des temps sont des prêtres qui ont failli à leur mission (CNis 42,10)⁴¹. On trouve le jugement exercé par les Douze dans d'autres œuvres d'Éphrem, comme dans Nat 3,10, lorsqu'il oppose la simplicité des Douze à l'arrogance des scribes juifs. Dans les *Hymnes sur le Paradis*, le thème du jugement lui-même n'est pas clairement abordé. Mais dans une idée qui s'en rapproche, les apôtres, associés

40 Dans CNis 59,6, le jugement des Douze signifie la défaite définitive de Satan.

41 Ne faudra-t-il pas voir dans les « perturbateurs » (*šaḡūšē*) qui seront exclus du royaume (SdF VI 321-324) des ecclésiastiques friands de dispute, une allusion à la controverse arienne ?

aux prophètes, sont présentés comme les persécutés sur terre qui, au paradis, se transformeront en moqueurs de leurs bourreaux (Parad 1,14). Dans une perspective toute différente, les Douze sont attendus au festin eschatologique, où ils s'attableront (HdF 12,6: «La table de ton royaume attend tes Douze, où ils prendront place»). Encore que, comparés aux vierges et aux noces qui leur sont réservées là-bas, les apôtres, associés aux anges et aux prophètes, sont présents pour louer les exploits de la virginité et contribuer à faire croître la joie des noces (Parad 7,15).

Tout en reconnaissant que les *sacerdotes* s'insèrent dans la ligne des apôtres et leur succèdent, on est en droit de se demander si, dans cette perspective eschatologique qui nous occupe ici, il est légitime de leur transférer le statut unique d'apôtres – comme de prophètes. D'autant plus que les prophètes et les apôtres sont présentés comme des chefs de file qui se sont fait des disciples qu'ils conduisent au paradis, et cela grâce à leur fonction de pratiquer et d'enseigner la vérité, ce qui fait d'eux des grands dans le royaume (Mt 5,19) (Parad 1,7). Cette absence de la mention des *sacerdotes* devient encore plus problématique, lorsqu'on se rend compte que, dans un net rejet de tout encratisme, Éphrem nomme comme hôtes de l'Éden «les mâles et les femelles» (*dakrē w-neqbatā*) dont les convoitises se réduiront au silence dans l'au-delà (Parad 7,5), comme il mentionne l'«épouse» (*b'īlūtā*, ici c'est le substantif qui est utilisé, qui se traduit litt. par «vie du mariage») qui n'y connaîtra plus jamais les douleurs de l'enfantement (Parad 7,8). Si déjà les femmes et les hommes mariés méritent d'être parmi ceux qui ressusciteront, pourquoi Éphrem ignore-t-il les *sacerdotes*? Leur service rendu à la communauté ecclésiale ne serait-il pas suffisant pour qu'ils soient mentionnés parmi les ressuscités?

Il n'entre pas dans notre intention de scruter les différentes catégories des ressuscités qui jouissent de la prédilection d'Éphrem; si nous décidons d'entamer ce thème dans la plus grande concision, c'est pour essayer de savoir si les *sacerdotes* peuvent être inclus dans l'une ou l'autre catégorie. Sinon, il s'impose de rechercher la ou les raisons de leur exclusion ou de leur oubli. Nous avons évoqué cette première liste hiérarchisée de nouveaux hôtes du paradis, débutant par les pénitents et culminant par les vainqueurs, qui sont les ascètes, en passant par les justes (cf. Parad 2,11). Dans une autre liste où les justes sont toujours placés au milieu, les enfants sont les prémices des ressuscités, tandis que les pécheurs occupent le bas de la liste et ressusciteront «honteux» (*bahītē*) (CNis 62,23-24). Les enfants comme «prémices» s'accommodent avec l'importance accordée à la virginité⁴², car l'état de l'enfant qui ne connaît pas

42 En plus de Parad 7,15, déjà cité, cf. Parad 7,6.18; HdF 11,18.

encore la convoitise (*reġtā*) est identifié à l'état de virginité (Parad 14,11). À vrai dire, si les enfants ressuscités sont comparés aux agneaux et aux anges sans tache (Parad 7,8)⁴³, c'est parce qu'ils sont, comme le dit Éphrem, des enfants massacrés par Hérode, des « fruits vierges » (*fīrē btūlē*) (Nat 24,18).

Si, parmi les vierges, Éphrem privilégie Élie et les enfants, on pourrait juger étrange qu'il en exclue l'évêque qu'il qualifie lui-même de « vierge » (*btūlā*) (CNis 20,1) et que, sur ce point, il le compare à Élie vierge (CNis 21,4: « Et ta virginité est celle d'Élie »)⁴⁴. Pour conclure, tout paraît concourir à penser que le docteur syriaque ne montre aucun intérêt pour le destin des ministres sacerdotaux dans l'au-delà; du moins, ses textes confirment ce constat. Toutefois, il reste toujours utile de se demander si le silence d'Éphrem doit être interprété comme un désintéret, ou simplement comme une approche qui ne cadre pas avec la perspective de son eschatologie laquelle, au lieu de déterminer des « statuts » ou des « fonctions », fait valoir plutôt des états ou des vertus liés à la qualité de la vie. Quant à la mention de femmes mariées dans l'au-delà, elle se justifierait par l'intention d'Éphrem de réfuter tout encratisme qui porterait atteinte à l'image du mariage.

5.3 Jacques

Si on a choisi de s'attarder sur l'approche d'Éphrem, c'est parce qu'il est la source où viendront puiser les écrivains syriaques postérieurs. À présent, il n'est plus nécessaire de réserver à Jacques ce qui a été accordé à Éphrem, étant donné qu'une esquisse de son eschatologie, comparée à celle d'Éphrem, suffirait à déceler ses choix et ses préférences dans ce domaine. D'autant qu'une étude globale fut consacrée à son eschatologie envisagée sous tous ses aspects⁴⁵. Dans ce qui suit, nous nous limiterons à examiner la dimension eschatologique du ministère sacerdotal en rapport avec celle de l'Église et par rapport aux différentes catégories qui seront nommément désignées à rejoindre l'au-delà après la mort.

43 À cette vision semble s'opposer un texte d'Éphrem, où Satan dit discerner dans les enfants son propre levain (*hmīran*; litt. : notre levain) qui s'exprime par la promptitude à la colère, la médisance et la jalousie (CNis 35,12). Mais il semble que ces enfants, pour avoir la capacité de commettre de telles perversités, doivent avoir atteint un certain âge. Sur le plan linguistique, ils sont appelés « jeunes » (*tlayē*) et « enfants » (*yalūdē*), tandis qu'ils sont appelés « nourrissons » (*ūlē*) dans CNis 62,23, ce qui explique leur innocence.

44 Nous reviendrons plus loin sur le style de vie de l'évêque et les vertus qu'il doit acquérir.

45 Cf. notre *Théologie* II, p. 221-314.

5.3.1 *Eschatologie et Église*

Recourant, comme Éphrem, à l'appellation *knūštā* (III 218,16) pour désigner l'Église ou la synagogue, Jacques semble identifier l'Église au paradis (I 313,5: «Voici que le paradis divin est bel et bien l'Église»). À la suite d'Aphraate et d'Éphrem, Jacques tend à doter l'Église d'une existence permanente dans la durée, en contraste avec la «tente temporelle» (*maškanzabnā*) qui, elle, est de durée limitée dans le temps (I 40,7-8.15-22; 44,20-21). Toutefois, cette permanence dont bénéficie l'Église ne permet pas de conclure à une existence éternelle allant au-delà du temps du salut ici-bas, durant lequel l'Église est appelée à effectuer sa mission envers toute la création. Même si, à considérer certaines expressions qu'on trouve chez Jacques, on en déduit que l'Église s'identifierait au royaume. Il en est ainsi lorsque, commentant les paroles de Jésus à Simon Pierre: «Passe derrière moi, Satan» (Mt 16, 23; Mc 8,33) (I 486,16-17), Jacques passe subrepticement de la construction de l'Église sur le premier apôtre (I 487,5) à la construction du royaume (I 487,20: «Il fut le fondement pour la construction du royaume»)⁴⁶. Mais d'autres affirmations viennent contredire une telle thèse. Ainsi ne peut-on conclure à l'identification de l'Église au royaume, qui est une réalité achevée et parfaite, pour la simple raison que l'Église vaincra la Mort et Satan, une promesse que lui annonce le Fils, ou parce que sa construction conduira au déracinement du schéol (I 488,7-10)⁴⁷. Au contraire, tout porte à croire que l'Église est un chemin qui conduit à l'Éden (I 488,13: «Elle (l'Église) pressentait que le chemin de l'Éden lui est ouvert»). Il reste que Jacques ne définit pas le rapport qui existerait entre l'Église et le royaume, comme le fait Éphrem pour qui l'Église n'est que la «ressemblance du royaume»⁴⁸.

Cependant, d'autres affirmations de Jacques laissent présupposer un destin d'éternité à l'Église. Dans l'une de ses interprétations où il se démarque d'Éphrem, Jacques considère que les paroles de Gn 2,24 sur l'union de l'homme et de la femme ne s'appliquent effectivement pas à ces derniers, mais à l'union existant entre le Fils et son Église, parfaitement dans la vision de l'Apôtre des

46 Il est vrai que cette dernière affirmation est isolée si l'on considère les trois *mūmrē* où Jacques aborde le thème de la construction de l'Église sur le premier apôtre: «Sur la question de Notre Seigneur et sur la révélation que reçut Simon du Père» (I 460-482), «Sur Simon Pierre lorsque Notre Seigneur lui dit: 'passe derrière moi, Satan'» (I 482-506) et «Sur le reniement de Pierre» (I 506-531). Sinon, c'est toujours de l'Église dont il est question quand il s'agit de désigner la réalité qui se reposera sur Pierre.

47 Dans *Théologie* I p. 148, nous avons montré que les «portes du schéol» représentent, pour Jacques, Satan et la Mort, dont le Christ, en tant que lumière et vie, délivre l'Église (cf. I 476-477).

48 Cf. *supra*, p. 152.

nations (Ep 5,32)⁴⁹. C'est seulement entre le Fils et l'Église qu'existe une véritable et parfaite unité, ayant vocation à durer. Eux seuls sont à même de devenir un seul, « en un seul esprit » (*ba-ḥdā rūḥ*)⁵⁰. À ce sujet, la terminologie jacobienne, en empruntant le langage de la christologie unitive, défend ainsi une « unité inséparable » (*ḥdayūtā d-lā metfaršā*) entre les deux (v 881,18)⁵¹. Rien ne peut ébranler cette unité, dit Jacques à la suite de Paul, ni hauteur, ni profondeur, ni une autre créature, pas même la mort (v 881,19-882,1sv). Mais l'Église survit-elle à cette mort qui vient sceller l'épreuve de l'amour qui la lie à son Fiancé (v 883,6: « L'épreuve de leur amour est scellée par la mise à mort (*qetlā*) et la crucifixion »)? À cette question, Jacques semble répondre positivement, en prévoyant des noces entre l'Église et son Fiancé lors de sa parousie :

Le Fils du Roi vint, se la fiança et monta dans son haut lieu,
et voici qu'elle attend qu'il vienne dans sa gloire et elle se réjouira avec
Lui.

v 884,7-8

Ainsi, si au cours de l'histoire le lien entre le Fils et l'Église forme les fiançailles, ce sont les épousailles qui viennent couronner cette étape lorsque le Fils, venant de chez le Père, célébrera « la noce avec l'Église à laquelle il s'est fiancée » (v 885,11-12). La survie de l'Église au-delà de l'histoire est encore confirmée par la réflexion de Jacques sur l'Ascension du Fils, moment où l'Église, destinée à rejoindre son Fiancé céleste, l'implore : « (Comme) je t'ai appartenu (*ḥwīt lī dīlah*; litt. : j'ai été à toi), (que) je monte avec toi auprès de ton Géniteur » (BedS 822,10). Cela est bien la conséquence de l'assomption de l'Église par le Fils, qu'il « a prise dans son corps » (BedS 824,3). Nous avons déjà démontré que l'unité du Fils et de l'Église se fait dans le sein de la Vierge, où, dans l'expression « les deux formeront une unité » (Gn 2,24), l'Église est désignée

49 Cf. notre *Théologie* I, p. 163-165.

50 Dans notre *Théologie* I p. 165, nous avons fait référence à III 290,9; v 884,2. On peut ajouter v 885,2; Lettres 174,27-28. Il est important de noter que Jacques ne cite pas littéralement Gn 2,24, peut-être pour favoriser une approche plutôt spirituelle, évitant de parler d'« une seule chair » (*ḥad bsar*, d'après la Peš) et se contentant de l'expression « les deux feront un », et cela non seulement dans les *mīmrē* (cf., à titre d'exemple, III 288,4sv; 289,11.19; 290,7; 291,6.14; v 880,4sv; 881,18; 882,3.10), mais aussi dans les Lettres (174,11.18-19, cette référence sera citée dans le corps du texte).

51 Les mêmes termes pour l'union christologique sont appliqués à l'union entre le Fils et son Église: le verbe « mêler » (*ḥlaṭ*) (III 289,17; 290,21; 451,1; v 883,15; Lettres 174,18), celui de « mélanger » (*mzaḡ*) (III 451,2; IV 784,10-14), mais aussi l'image du vêtement (III 288,9-10).

comme le « corps », le corps même du Fils auquel il s'unit (Lettres 140,10-14). Quant à l'union réalisée lors du baptême de Jésus, l'Église « se revêt » de son Fiancé (cf. III 291,5) dans une union indissoluble avec lui⁵².

C'est cette Église plongée dans les eaux baptismales qui est appelée à rejoindre le Christ dans l'au-delà ; c'est elle qui forme désormais son « corps », étant unie à lui pour toujours. Ce n'est pas sans raison que Jacques recourt au terme « revêtement » pour désigner l'union, un terme qui, dans la tradition syriaque, signifie à la fois l'union du Verbe avec le corps pris de Marie et l'union du baptisé avec le Fils⁵³. C'est dire que c'est cette Église formée par les fidèles, cette communauté des baptisés, qui rejoindra le Fils auprès de son Père céleste. Autrement dit, ce n'est pas l'Église dans ses formes structurelles ici-bas qui survivra, mais c'est bien plutôt les baptisés qui ressusciteront en tant que formant une Église grâce à cette « unité baptismale » qui les rassemble et les purifie dans un seul creuset, celui de l'Esprit et du feu. Dans cette perspective, comme il est requis du juif de passer par le baptême pour obtenir le salut, et donc la vie éternelle⁵⁴, Jacques présuppose que le bon larron est passé par le baptême d'eau et de sang coulant du côté du Crucifié pour avoir mérité l'entrée au paradis (cf. surtout V 670,5sv).

5.3.2 *Catégories ressuscitées et ministère sacerdotal*

Parmi les catégories des ressuscités, Jacques ne privilégie pas celle des *sacerdotes*, mais celle des enfants morts en bas âge. Comme pour Éphrem, ces enfants décédés viennent peupler le paradis et seront comptés parmi les « vierges et les continents » (*btūlē w-qadīšē*) (V 812,2sv)⁵⁵ au même titre qu'une fille appartenant aux membres de l'Ordre et qui sauvegarde sa virginité (V 821-836)⁵⁶. Les qualités inhérentes à la nature de l'enfant suffisent à leur beauté

52 Cf. III 288,9-10 = 310, 3-4, que nous avons cité *supra*, p. 117.

53 Pour l'union christologique, cf. notre *Syrische Theologie*, p. 495-496 ; pour l'union par le baptême, cf. notre *Théologie*, t. I, p. 273-274. Pour une vision globale de l'image du vêtement, cf. Brock, *Clothing Metaphors*.

54 Pour le cas du juif, cf. notre *Saint Paul*, p. 23, où nous renvoyons à II 562,14-17.

55 Vers la fin du *mīmrā*, Jacques explique l'état des enfants auquel le Seigneur appelle à retourner (Mt 18,3 et parall.) par la pureté et la simplicité qui caractérisent l'enfance, la confiance qu'un enfant place en son père, l'absence du souci pour le lendemain et par une colère qui ne perdure pas jusqu'au lendemain (cf. Ep 4,26) (V 814,11-815,12).

56 Jacques consacre tout une hymne à la mort d'une fille des membres de l'Ordre (V 821-836), où il distingue bien les fiançailles de cette dernière avec le Crucifié dont les souffrances contrastent avec les joies de ses épousailles dans l'au-delà (V 825,1-16 ; 826,1-2). Là-bas, elle retrouvera une unité parfaite avec son Fiancé, « en un seul esprit » (V 826,8), expression que Jacques applique à l'union du Fils et de l'Église, comme nous venons de le démontrer.

qui, à elle seule et sans passer par le baptême, leur fait hériter le royaume⁵⁷. Non loin de la position d'Éphrem, Jacques semble admettre que l'homme participe, en l'actualisant, au péché des premiers parents et que, pour cette raison, les enfants qui meurent en bas âge gardent leur innocence et leur beauté (v 809,21-22). Mais qu'en est-il des confesseurs et des martyrs qui, sans avoir reçu le baptême, ont subi la mort par leurs bourreaux pour la cause de leur foi en Christ? Dans les *mīmrē* qui leur sont dédiés⁵⁸, Jacques semble défendre la thèse de leur passage immédiat à l'état de béatitude, en Éden (BedA 667,17-18; 673,14-16), en discernant une contemporanéité entre leur mise à mort et leur entrée dans la vie éternelle⁵⁹.

Mais à côté des enfants, des vierges, des confesseurs et des martyrs, n'est-on pas censé rencontrer les *sacerdotes* qui, eux du moins, ont reçu une mission ecclésiale voulue par la Trinité et rendue possible par un don de l'Esprit Saint? De prime abord, on note que Jacques reprend à la lettre la tâche de juger les douze tribus d'Israël que Jésus confie à ses Douze (Mt 19,28). Ne pouvant certes esquiver une affirmation synoptique des plus claires, Jacques l'interprète dans un sens minimaliste en limitant la prérogative des Douze au jugement du seul Israël et en distinguant ainsi le peuple juif des «peuples» qui représentent les chrétiens convertis du paganisme (I 717,6-718,8). Contrairement aux «peuples» qui comparaitront devant le trône du Fils-Juge, les Juifs n'auront pas le droit de regarder le Fils là-bas et seront confiés aux Douze pour être jugés. Car, dit Jacques, s'ils voyaient le Fils, ils auraient la vie, à l'instar d'un condamné à mort qui vivra s'il voit le visage du roi (I 717,14-15). Pour cette raison, il leur est interdit de voir le Fils, «car, n'ayant pas mis leur espérance en lui, ils ne recevront non plus d'espérance de lui» (I 717,20-21). Jacques développe encore sa réflexion sur la raison du choix des Douze pour juger les Juifs, en le justifiant par le fait

Le plus grand mérite de la vierge est d'avoir vécu ici-bas l'état de ce qui appartient essentiellement aux anges, une vie sans mariage et donc totalement consacrée à son Fiancé céleste.

57 Voici une affirmation explicite à ce sujet:

Les enfants (*ṭlayē*) qui sont sortis du monde, étant beaux, ne sont pas coupables de la cédule (*eštarā*) (cf. Col 2,14) qu'écrivit Ève (v 809,13-14).

58 Jacques leur consacre un *mīmrā* intitulé «Sur les confesseurs et les martyrs» (II 636-649), d'où rien ne se dégage concernant une quelconque rétribution immédiate qui leur serait réservée après leur martyre. Ce n'est que dans un *mīmrā* publié dans cette autre collection, *BedA*, et intitulé «Sur les quarante martyrs saints» (VI 662-673), que Jacques se prononce sur le sort heureux de ces martyrs.

59 Pour ce faire, Jacques recourt à l'expression «en ce temps» (*b-haw 'edanā*) (cf. à titre d'exemple, *BedA* VI 667,10sv) pour exprimer le temps durant lequel ils endurent la mort, concomitant à celui où ils reçoivent leur récompense.

que « le jugement des hommes par les hommes est sévère » (1 718,5), tandis que « dans son jugement à lui, il y a miséricorde, espérance et vie » (1 718,7).

Qu'on accepte ou qu'on refuse cette exégèse du jugement d'Israël par les Douze, surtout parce qu'elle porte les traces d'une polémique antijuive, il reste vrai que sa remarque sur le caractère redoutable et agressif du jugement des hommes par les hommes est pertinente, en contraste avec le jugement d'amour opéré par le Fils. Une manière d'inviter à corriger les images anthropologiques qu'on projette sur le Dieu juge, en même temps qu'un appel incitant l'homme à se conformer à la miséricorde divine dans ses jugements au lieu de plier Dieu à ses propres préjugés souvent haineux.

À part ce qui est dit du jugement qui sera exercé par les Douze, Jacques n'évoque aucune activité apostolique ou sacerdotale dans l'au-delà, et la raison pourrait bien en être la conception que se fait Jacques du sacerdoce christique. Pour lui, le Christ en qui demeure la plénitude de la divinité (cf. Col 2,9) (1 177,8) représente aussi la plénitude du sacerdoce. C'est ce que Jean Baptiste essaie de dire à Jésus dans sa vaine tentative de le convaincre qu'il n'est pas digne de lui conférer le baptême : « S'il s'agit du sacerdoce, il est pleinement en toi, car tu es le grand prêtre » (1 177,4). En outre, Jésus est la source de sainteté pour l'humanité et c'est par sa droite que le monde se tient : « Et s'il s'agit du pontificat (*kūmrūtā*), voici que le monde se tient par ta droite » (1 177,7). Un autre trait qualifiant le sacerdoce du Christ et le distinguant de tout autre sacerdoce est sa dimension eschatologique, qui est rattachée à la spécificité de son offrande, le don de soi⁶⁰. C'est à ce titre, grâce au caractère spirituel de son offrande, que Melchisédech fut appelé « pontife à jamais »⁶¹. Mais comme tout autre sacerdoce, celui de Melchisédech, bien qu'il ait préfiguré le sacerdoce du Christ, ne peut dépasser le seuil de l'au-delà. Le Christ est le centre vers lequel convergent et le sacerdoce spirituel de l'A.T. et celui du N.T.⁶²:

Dans l'éternité, le nouveau monde où Dieu « sera tout en tous » (1 Co 15,28) (1 708,1) et où Dieu se manifestera « sans voile » (*d-lā taḥfītā*) (1 708,5), toutes les médiations humaines, y compris le sacerdoce, tomberont en désuétude, puisque seul le Christ en tant que grand prêtre sera capable d'entrer dans la shekina du Père, dans le sein de son Père, où ni anges ni pontifes ne sont admis

60 Voici un des textes importants à ce sujet :

Le Christ qui est devenu pontife à jamais (*kūmrā l - 'alam*) n'offrit pas des agneaux pour les sacrifices ; c'est lui qui devint agneau pour l'offrande (11 200,3-4).

61 Nous reviendrons plus loin sur le sacerdoce de Melchisédech ; pour « pontife à jamais » qui lui est attribué, cf., à titre d'exemple, v 161,14 ; 162,6.14 ; 165,7-15.

62 Cf. 1v 796,2-3, texte que nous avons cité *supra*, p. 71.

et où les offrandes de sang sont sans valeur (II 206-207)⁶³. Dans ce lieu de la Trinité, il n'y a que le Fils qui peut accéder et seule son offrande de soi sera agréée:

Il n'y a de victime qui puisse entrer dans ce lieu,
ni de pontife qui puisse officier là-bas, à part lui.
Lui-même entre pour devenir sacrifice pour le Père;
et qui peut tenir lieu du Fils (*dūkat yaldā*) face au Père?⁶⁴

II 207,21-208,3

C'est en s'inspirant d'Éphrem (cf. Parad 2,12) que Jacques exploite la symbolique de la montée de Moïse sur le mont Sinaï: Moïse seul accède à la « Shekina du Très-Haut » (*škīnteh d-ramā*), tandis que les anciens et les prêtres se tiennent à la mi-hauteur, les chefs du peuple sur les hauteurs et le peuple aux alentours, les « armées du ciel » remplissent le ciel et leurs chefs se tiennent au-dessus d'eux (BedS 828,14-829,1)⁶⁵,

Et comme grand pontife, le Fils de Dieu, à l'intérieur de ceux-là.

BedS 829,2

Il y a des prêtres, mais il n'y a qu'un seul grand prêtre,
et dans le Saint des Saints, un seul entre et non pas une multitude.

BedS 829,7-8

Mais si l'activité sacerdotale cesse dans l'éternité, car il n'y aura qu'un seul prêtre et qu'une seule offrande qui sera agréable au Père, est-il vrai que le prêtre sera détaché, dépossédé de ce qui forma son identité ici-bas par le don de l'Esprit qui imprégna toute sa personne et le mit au service de ses frères? Évoquant la mort du prêtre, Jacques semble admettre que ce dernier ne conservera

63 À la page 29, n. 73, nous avons cité BedS 829,7-8. On peut lui associer BedS 828,4-9.

64 La même idée est exprimée dans BedS 828,10-11, où seul le Fils peut entrer au sein de la Trinité, la demeure du Père:

En dehors de la porte se tenaient les anges et les lévites,
et le grand prêtre, le Christ, y entra tout seul.

65 Jacques change un tant soit peu les places occupées par certaines catégories: tandis que, pour Éphrem, le peuple est « en bas » de la Montagne, les prêtres occupent l'enclos (*hūdreh*) et Aaron le milieu (Parad 2,17), pour Jacques, dans BedS 828,16-19, Moïse seul monte au sommet. C'est là que demeure la Shekina, avec au milieu les Anciens et les prêtres, aux pourtours (*hḏaraw*) le peuple, et sur les hauteurs (*masqanaw*) les chefs du peuple.

pas seulement le sacerdoce qu'il acquit ici-bas, mais que ce sacerdoce, cette « droite » qui lui fut confiée, sera scellée après la mort et confiée aux chants des anges (11 884,6-7). Il va même jusqu'à insinuer que, décédé, le prêtre ira « servir à la droite de Jésus », son Seigneur (11 884,8), où il retrouvera dans la « chambre de lumière » l'autel sur lequel il a officié (11 884,4-5). Plus encore, une prière sera prononcée par les prêtres vivants, souhaitant à leur frère décédé d'être reçu « parmi le nombre des apôtres » (*b-haw menyanā da-šlīhūtā*) (11 886,8), ce qui laisserait entendre que les apôtres et leurs successeurs formeront un groupe à part dans le monde nouveau. Ce langage destiné à la consolation du prêtre et de sa communauté n'offre certainement pas une preuve que le prêtre ressuscitera comme tel, en conservant son identité sacerdotale. Il serait plutôt à assimiler à un langage performatif dont le but est de souligner la récompense accordée au prêtre (11 884,11; 886,3-4), tout comme la vierge et l'enfant seront récompensés pour leur virginité et leur innocence.

Ainsi, si tous les hommes ressuscitent « à l'image des anges », comme Jacques aime à le répéter en se démarquant d'Éphrem⁶⁶, toutes les distinctions qui s'expliquent ici-bas par le revêtement du corps, ou par la corporéité, seront supprimées dans l'au-delà. De cette façon, Jacques transpose dans le monde à venir ce que dit l'apôtre Paul sur la suppression des distinctions grâce au baptême qui nous unit au seul Christ ici-bas (Ga 3,28). Cependant, les affirmations de Jacques ne sont pas de l'ordre ontologique, comme si elles portaient sur ce qui définit et constitue l'identité de l'homme et de la femme. À vrai dire, elles sont plutôt de l'ordre de l'*activité*, ou de l'usage (*hšaštā*) de la masculinité et de la féminité, une terminologie reprise d'Aphraate, autrement dit de l'acte sexuel dans le cadre du mariage. C'est ainsi que, commentant la discussion entre Jésus et les Sadducéens sur le statut qu'aura dans l'au-delà la femme qui a eu sept maris ici-bas, Jacques voit dans la réponse de Jésus une confirmation de l'abolition du mariage, du fait que « l'usage de (l'activité) des mâles et des femelles sera aboli » (cf. Mc 12, 18-27) (v 575,10; cf. aussi 576,12), usage que Jacques qualifie « de passion » (*hšaštā d-kibē*) (v 581,9). Proche du terme

66 Sauf erreur de notre part, Éphrem ne recourt jamais à l'expression « comme les anges » (Mc 12,25) pour décrire l'état de l'homme ressuscité, mais comme l'a montré Beck, *Dōrea und charis*, p. 37, pour soutenir que l'on devient à l'image des anges par le baptême qu'on reçoit (HdF 10,9) et par les bonnes œuvres qu'on accomplit (Eccl 49,2). Tout au plus, dans un langage parabolique, il signifie que les enfants décédés ressemblent aux anges sans tache (Parad 7,8). Il va même jusqu'à reconnaître que l'homme et la femme ressuscitent comme tels, dans une note qui, comme il a été souligné ci-dessus, écarte tout encratisme (Parad 7,5). Pour Jacques, en plus de ce que nous disions ci-dessus sur la parenté qu'ont avec les anges l'enfant et les vierges, y compris Élie, voici les textes qui reprennent explicitement l'expression « à l'image des anges » : v 577,11.19; 580,11.19; 581,5; 582,17; 583,13.20.

« usage », Jacques recourt à celui de « forme » (*eskīmā*) qui, en christologie, est un terme qui définit un aspect de l'être du Fils, mais qui semble renvoyer ici à une fonction essentielle de l'homme et de la femme, celle de la procréation qui fait intervenir leur différence sexuelle⁶⁷. Toutefois, Jacques semble dépasser la borne de « l'activité » sexuelle par son recours à une terminologie plus ontologique. C'est désormais le terme « nature » (*kyanā*) qui est utilisé pour désigner l'état de sainteté, loin du mariage, de l'homme et de la femme et de leur égalité :

Il n'y a pas là-bas de couples (*zawgīn zawgīn*) de mariées (*b'īlatā*),
car l'assemblée (*kenšā*) est une, totalement sainte et privée de mariage
(ici, *w-lā mezdawaj* : ne se marie pas).

Il n'y a pas là-bas un homme (comme) tête et une femme (comme)
talon,
(mais) une même égalité de la nature totale, sans assujettissement (de
l'un à l'autre).

V 581,11-14

Plus loin encore dans le texte, il est affirmé que « la nature s'est libérée, s'est écartée du mariage » (v 583,12), ce qui confirme que c'est bien la fonction, la procréation liée à la différence sexuelle qui est visée. En revanche, l'identité sexuelle continue à perdurer dans l'au-delà, celle qui définit essentiellement l'homme et la femme. Car, si l'on comprend que l'« unique nature » qui unit là-bas les deux conjoints renvoie à une perception de la personne humaine qui bannit toute différence sexuelle, il serait logique de conclure que le prêtre, en tant qu'homme mâle, perd lui aussi son identité dans le nouveau monde. Or, l'égalité par l'unicité de la nature s'effectuant par le caractère spirituel qui rend l'homme et la femme « à l'image des anges » peut ne pas exclure la différence sexuelle. Au contraire, homme et femme, chacun de son côté, se transformeraient à l'image des anges et, à ce titre, cesseraient d'exercer leur fonction orientée vers la procréation ici-bas.

À la lumière de cette réflexion sur la possibilité de la permanence de la différence sexuelle dans l'au-delà, on est à même de mieux comprendre le sort du prêtre dans le nouveau monde. Car, si la différence sexuelle constitutive de la nature humaine est la seule qui demeure, tandis que cesse sa fonction, donc sa mise en exercice dans la procréation, il serait utile de s'interroger sur ce qui a valeur de « nature » dans le sacerdoce et qui est appelé à perdurer dans l'autre monde. De ce point de vue, la question fondamentale est la suivante : le sacer-

67 V 581,8 : « Il n'y a pas là-bas les formes (*eskīmē*) de mâle et de femelle ».

doce est-il pour Jacques une donnée « naturelle », ou qui s'assimile au naturel, ou bien est-il une fonction qui disparaîtra du fait que c'est désormais le grand prêtre, le Fils, qui est le seul à pouvoir officier devant la face de Dieu ? Si, en revanche, le prêtre acquiert un statut « naturel » qui le fera ressusciter en tant que tel, il s'ensuit que le baptisé, de son côté, peut se réclamer de son statut à la résurrection. Autrement dit, chacun ressuscitera dans le statut « ecclésial » dont il était doté ici-bas, ce qui justifiera que les vierges et les enfants conserveront leur statut. Et pourtant, il semble que si l'approche de Jacques laisse supposer que la différence sexuelle persiste, elle exclut que les autres statuts dits « ecclésiaux » perdurent là-bas. Lors du Jugement dernier, chaque membre de la communauté chrétienne, quels que soient son degré ou sa fonction, sera rétribué pour ce qu'il mérite, les vierges occupant la première place à cause de leur ressemblance aux anges dès ici-bas.

5.4 Narsaï

Si ce que nous disions de l'approche eschatologique de Jacques et de ce qui a vocation à perdurer dans l'au-delà est déduit à partir de ses énoncés en général, notamment à la lumière de sa réflexion portant sur la différence sexuelle, la pensée de Narsaï, à la différence des écrivains que nous avons déjà étudiés, se caractérise par une tension eschatologique plus accentuée, qui s'exprime par des énoncés plus ciblés et par un argumentaire des plus clairs à ce sujet. On discutera plus loin du rôle du prêtre dans la préparation des temps futurs, une occasion pour soulever la question du caractère nécessaire de sa médiation dans l'au-delà.

5.4.1 *Renouvellement eschatologique et Église*

Plus que les autres docteurs syriaques, Narsaï développe le concept de renouvellement qui, avec la création, forme deux projets ou deux faces d'une même médaille⁶⁸. Ce renouvellement advient à la fin des temps (cf. Ga 4,4), lorsque Jésus assume un corps humain par lequel le Dieu invisible se rend visible⁶⁹.

68 Sur les deux mondes appelés deux catastases, cf. Gignoux, *Doctrines eschatologiques*, p. 46-47, Frishman, *Ways and Means T*, p. 34-58-59.64.148.152.181. Jansma, *Pensée de Narsaï*, p. 422-423, adopte la thèse de R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano, 1948 (Studi e Testi, 141), d'après laquelle la théorie des deux catastases est à la base du système théologique de Théodore; cette conception théodoréenne, continue l'auteur, a eu une grande influence sur Narsaï.

69 En guise d'illustration, cf. II 68,21-23; McLeod IV 385-386. Narsaï emprunte le langage

Ce corps devient un temple par lequel l'homme peut rendre culte à Dieu (I 207,12). Toutefois, le renouvellement par Jésus s'effectue dans un processus qui implique essentiellement les étapes suivantes : son baptême qui fait passer de la mort à la vie (McLeod I 408.429-430), sa résurrection et son Ascension qui confirment que le gage de vie est réel (II 72,1-4), et, enfin, sa parousie où la vérité du renouvellement se manifestera dans sa plénitude (PP I 747,15-17).

Devant une pensée tellement imprégnée par l'eschatologie, on est en droit de s'interroger sur les raisons qui ont amené Narsaï, tout comme Aphraate avant lui, à minimiser la place de l'Église dans cet acheminement vers l'eschaton. Ceci est d'autant plus surprenant si l'on constate que l'Église, dans la perspective de l'auteur, est le lieu de la manifestation du « mystère » (*razā*), en premier lieu le mystère trinitaire (PP I 581,16-582,1), que c'est elle qui rédige les Écritures dans le but d'enseigner ses fils (II 80,23-24) et que c'est par elle que les anges furent instruits des vérités divines qu'elle reçut de son Fiancé (cf. Ep 3,10) (II 80,19-23). On peut multiplier les traits que Narsaï relève pour souligner la grandeur de l'Église, mais aucun ne développe une pensée nettement eschatologique, actuelle ou futuriste. L'idée que Simon Pierre revêt l'Église de la robe de gloire, une allusion au baptême⁷⁰ que Narsaï oppose aux tablettes que déchire Moïse (II 75,23-76,4), ne vise qu'à dévoiler la « beauté cachée » de l'Église, sans aucune allusion à un quelconque aspect eschatologique. Reconnaissons toutefois que certains sacrements administrés par l'Église sont porteurs d'une dimension eschatologique. C'est ainsi que le baptême, un diadème entièrement serti des « pierres précieuses de l'Esprit » (*ṭab'ā d-rūḥā*) (McLeod I 413-414), est doté de la capacité d'ouvrir « la porte du royaume d'en haut » (I 358,20-21). De même, l'eucharistie dont l'Église, actrice, est décrite comme la « mère spirituelle » (*emā d-rūḥā*) qui invite ses fils au banquet pour leur offrir le « corps et le sang » du Christ, est présentée comme un « gage de vie » reçu et transmis par la même Église (I 347,11-17)⁷¹. En revanche, le don des clés que Narsaï attribue à la compétence de l'Église et qui est exprimé ici par le « pouvoir d'en haut » (II 348,3), vise à montrer l'origine divine du don sans aucune réflexion sur sa capacité à introduire aux temps nouveaux.

Toutefois, si l'on excepte ces quelques allusions au rôle de l'Église dans les sacrements, une ecclésiologie dite eschatologique peut être considérée comme absente dans l'approche de Narsaï. Si l'on concède que c'est le rapport au royaume qui constitue le trait principal qui dévoile la dimension eschatolo-

éphrémien de l'Invisible qui se manifeste dans le visible ; cf. surtout PP I 125-126 ; 230,14-19 ; McLeod I 99.175.188.337-409. Sur Éphrem, cf. *supra*, p. 74, n. 41.

70 Dans II 347,25, on trouve seulement le terme « robe » tissée dans les eaux baptismales.

71 Cf. *supra*, p. 135.

gique de l'Église, ce rapport est totalement négligé par l'auteur⁷². Quand, pour condamner les conflits qui déchirent l'Église, Éphrem rappelle que celle-ci doit être à l'image du royaume, lieu de paix, Narsaï reprend l'idée de son maître, à savoir que l'Église est un lieu de paix et d'amour (II 344,3-4), mais sans aucune référence au royaume auquel l'Église doit se conformer. Nous n'avons pas à discuter ici toutes les images de l'Église pour nous assurer qu'aucune application eschatologique n'a été envisagée, ou même entreprise, par notre docteur. Ainsi, l'image de l'Église comme corps du Christ qui en est la tête⁷³ ne s'accompagne pas d'une investigation sur le destin eschatologique de ce corps ecclésial. Il en est de même de l'image de l'Église comme Épouse du Fiancé céleste⁷⁴.

C'est uniquement au début du *mīmrā* intitulé « Sur l'Église et le sacerdoce » que Narsaï localise le « Saint », le « temple saint » (*haykal qūdšā*) sur terre, et l'identifie à l'Église, tandis qu'il situe le « Saint des Saints » au ciel : bien que le culte soit spirituel (Jn 4,23), les hommes sur terre officient « en mystère » (*razanāyit*), dans l'attente d'un office en acte (*ba-'badā*) qui se célébrera au ciel (II 144,9-12)⁷⁵. Bien que cette application ecclésiale de la structure du temple soit un *hapax* dans l'œuvre de Narsaï⁷⁶, celui-ci ne dit mot sur une quelconque tension, une orientation du culte ecclésial vers son modèle, sa réa-

72 Sauf erreur de notre part, nous n'avons pas trouvé chez Narsaï de textes qui évoquent ce rapport.

73 Cf., à titre d'exemple, PP I 236,12sv; 382,20-383,8; PP II 881,13-18.

74 Les références sont nombreuses; cf. ce que nous disions *supra*, p. 134-136.

75 Il est difficile de déterminer de façon apodictique si le « Saint », ou le « temple saint », désigne l'Église dans son ensemble, lieu du culte spirituel, ou si c'est l'église en tant qu'édifice. Cette ambiguïté peut bien jouer en faveur de l'auteur, dont l'intention serait d'englober les deux sens.

76 Nous rappelons que dans le *mīmrā* publié par Frishman sur le tabernacle (Frish v), aucune application ecclésiale n'est faite de la structure double du temple : le Saint et le Saint des Saints. En guise de rappel, les trois applications retenues par Narsaï sont celles cosmologique (les deux mondes) (Frish v 9-12.41-58.81-82; etc.), christologique (Verbe-chair) (Frish v 180-196.295-298) et anthropologique (corps-esprit) (Frish v 83-100.375-378). À ce sujet, on peut consulter Frishman, *Ways and Means T*, p. 128-131.135-138-139. Quant à l'idée d'après laquelle « for Theodore and Narsaï the tabernacle is also a symbol of the church » (*Ways and Means T*, p. 167), Frishman analyse la conception de Théodore avec des références à l'appui dans l'œuvre du théologien, mais elle ne cite aucun texte de Narsaï qui prouve que, sur la symbolique ecclésiale du tabernacle, le disciple se situe dans la ligne de son maître en exégèse. À bien regarder l'analyse de l'auteur concernant le tabernacle, on se rend compte que son attention est braquée sur Théodore (idem., spéc. p. 151-152) et sur Éphrem (ibid., p. 166-168). Même lorsqu'elle analyse les notions signifiant « ressemblance », « symbole », « type », etc. dans l'homélie v sur le tabernacle (ibid., p. 134-138), on ne trouve nulle part la mention du terme « Église ».

lisation eschatologique dans l'au-delà, comme il le fait dans le *mīmrā* sur le tabernacle (Frish v) au sujet des deux parties de ce dernier :

À la ressemblance du (temple) d'en haut, on officie, bien qu'on soit sur terre ;

de même ses « objets » (*ṣebwateh*) se réfèrent aux choses futures.

Frish v 149-150

Quoi qu'il en soit, l'absence d'une dimension eschatologique caractérisant l'Église ne peut que se confirmer compte tenu des quelques commentaires qu'on vient de faire et qui portent sur les images ecclésiales, ou sur les sacrements célébrés à l'intérieur de l'Église. Cela, si l'on excepte le *mīmrā* publié dans la collection de Mingana et qu'on attribue souvent à Jacques. Là, l'unique et même Église est présentée comme étant l'Église sainte sur terre, tandis que l'Église des premiers-nés (*būhrē*) est celle à venir (*haw da-ṭīdā*) et qui est au ciel (II 164,16-20). À n'en pas douter, cette conception de l'Église n'est pas jacobienne, ce qui a été signalé dans notre introduction⁷⁷. Le *mīmrā* n'étant pas de Narsaï, nous n'avons pas à développer davantage la dimension eschatologique imputée à l'Église⁷⁸.

5.4.2 *Renouvellement eschatologique et ministère sacerdotal*

Contrairement à ce qui a été dit de l'Église, le sacerdoce contribue essentiellement à l'avènement des temps nouveaux. Dans cette perspective, il ne s'agit pas de relever toutes les activités dont est chargé le prêtre, mais uniquement celles par lesquelles il fait advenir le monde nouveau. À la différence de l'Église, le prêtre est mis en rapport étroit avec le royaume dans son aspect eschatologique : en administrant le baptême, le prêtre s'apprête à entrer dans le Saint des Saints et à « ouvrir la porte du royaume d'en haut » (I 358,20-21) ; c'est de ce royaume qu'il reçoit la force, celle de l'Esprit, pour accomplir les mystères (I 358,21-23 ; cf. aussi I 364,4-11). Par conséquent, ayant renoncé aux démons

77 Cf. *supra*, p. 4.

78 Ayant soutenu qu'il s'agit de la même Église, l'auteur perçoit dans ce qu'elle accomplit sur terre une anticipation de ce qu'elle fera dans l'au-delà : sa victoire sur terre s'étend au ciel, sa nourriture par le corps et le sang de son Fiancé sera remplacé par la gloire (ici *zōwā*) qui la rassasiera là-bas, à la place du sacrifice expiatoire du corps et du sang de son Fiancé ici-bas, elle montrera sa nature humaine là-bas (II 164,19-165,3). Bien que sa race (*gensā*) soit terrestre, sa chambre nuptiale (*gnūnā*) est fixée au ciel, où sont disposés « les biens promis sans fin (*tūbē mliḥē d-lā šulamā*) » (II 167,9-11).

et s'étant mis sous l'autorité du seul Créateur, le baptisé se dénomme désormais « ouvrier (*bar falḥūtā*) du royaume d'en haut » (I 361,20-21). Encore faut-il reconnaître, comme il a été relevé ci-dessus, que c'est au prêtre que revient la tâche d'inscrire le nom du baptisé dans le « livre (*qartaysā*) du royaume » (I 367,8-10).

Mais ce n'est pas seulement moyennant le baptême que le prêtre aplanit le chemin vers le royaume; en fait, toute son activité ministérielle est axée et orientée vers l'eschaton, et le sanctuaire terrestre dans lequel il officie est, à vrai dire, une reproduction de celle du Saint des Saints où Dieu recevra et fera réjouir l'homme dans l'au-delà. Aussi l'activité sacerdotale se présente-t-elle comme un gage (*rahbūnā*) des promesses divines et comme un miroir par lequel le prêtre montre l'« image des choses à venir (*yūqnā da-tīdatā*) » (pour tout cela, cf. II 150,21-151,1). C'est parce que Dieu ne promet pas à l'homme moins que le « royaume d'en haut », auquel le prêtre lui-même est d'abord convié, que la tâche de celui-ci est d'aplanir le chemin qui y conduit et non pas de l'entraver (II 337,12-13; cf. aussi I 365,14-15). À cet effet, Dieu confie aux prêtres les « clés d'en haut » (*qlīdē d-rawmā*) et Narsai n'hésite pas à soutenir que « personne n'entre dans ce lieu (ici *tūqanā*) sans eux » (II 339,8-9). C'est ce que le docteur syriaque affirme en une autre circonstance, en conclusion à sa réflexion sur le ministère terrestre du prêtre qui est à l'image de celui du Saint des Saints que nous venons d'évoquer :

Comme des guides, ils sont placés sur le chemin (conduisant) à l'en
haut
et personne ne passe sans eux vers l'au-delà.

II 151,1-3

Nous venons d'évoquer le rôle du prêtre dans l'inscription du nom du baptisé dans le livre du royaume. Mais Narsai va encore plus loin lorsqu'il restreint au seul prêtre la préparation à la vie eschatologique par le baptême qu'il administre :

Dans ses mains est placé le trésor de vie qui est caché dans les eaux
(baptismales),
et s'il ne s'approche et le distribue, il n'est pas donné.

I 344,9-10

Appelé guide (*hadīyyā*) qui éclaire le chemin (II 147,11-12), mais aussi capitaine (*qūbarnītā*) qui conduit à la « promesse de vie » du fait même qu'il est expert de la façon dont il faut faire parvenir son navire – en l'occurrence les hommes – au

port de la « vie cachée en haut » (II 147,15-17), le prêtre appelle les hommes à ne pas s'amollir (*tetraḥūn*) eu égard aux « choses promises » (*da-mliḥan*) (II 147,9-10).

Même si parole et sacrement sont indissociables chez Narsai, il lui arrive de mettre l'accent sur la prédication de la parole dans l'acheminement que réalise le prêtre vers la vie de l'au-delà. Évoquant les Douze, Narsai rappelle qu'il leur a été confié d'accomplir le « mystère du kérygme » (*razā d-karūzūtā*) par lequel ils deviennent les témoins du « nouveau chemin » pavé par la personne même du Christ (McLeod v 37-38). C'est par eux que la parole de vie est proclamée (*etkarzat*), amenant les hommes mortels à prendre « le chemin de la vie nouvelle » (II 146,6-7), de « la vie sans fin » (II 83,15-16) et c'est par leur prédication, par leurs paroles (*melayhūn*), qu'ils « aplanissent le chemin vers le royaume d'en haut » (II 80,2-3). À leur suite, leurs successeurs sont appelés à mettre à profit la parole qui leur est confiée pour que, proclamée, elle procure la « vie spirituelle » à ceux qui l'accueillent favorablement (I 349,20sv).

En distribuant le « trésor de l'Esprit », c'est par les apôtres que le Christ libère la vie de la mort (*mayūtūtā*, mortalité), et en accomplissant « les mystères et les types », le Christ s'appuie sur eux pour qu'ils expliquent aux hommes la « puissance des images » dans le but de leur ouvrir « le chemin vers le haut » (*l-rawmā*) (McLeod v 51-56). Comme il l'affirmait au sujet des effets des sacrements, la prédication ne tend pas moins à accorder la vie, surtout la vie éternelle, par la proclamation de la résurrection. Encore faut-il souligner qu'il ne s'agit pas uniquement de cette prédication dont l'effet est la résurrection par la conversion, sauvant de la mort qui est le péché (II 151,4-7). Plus encore, l'accent est mis sur la prédication portant sur la résurrection elle-même (II 81,19-20) qui accorde la joie (*ḥalyūtā*; litt.: douceur) à l'esprit et la réjouissance au corps mortel (II 147,8-9). S'agissant des quatre évangélistes, leur prédication est qualifiée de « remède de vie » (*sam ḥayūtā*) et s'affirme comme apportant la nouveauté toute nouvelle, car elle annonce l'abolition de la mort (PP I 228,4-7) et l'avènement du salut non seulement du corps et de l'âme, mais de la création entière :

Une Nouvelle toute nouvelle que les hommes apportent aux hommes :
la résurrection du corps, le salut de l'âme et le renouvellement de toute
chose.

PP I 228,8-9

Mais Narsai ne se limite pas à la prédication de la parole, quelque importante qu'elle soit ; il sollicite le prêtre à être par sa vie, par ses actes, un modèle pour ses ouailles et, par conséquent, à « supporter les peines en vue de l'espérance

en les choses à venir» (II 147,17-18). Au point que s'il vient à faillir de l'idéal spirituel, qui n'est autre que la méditation des choses spirituelles, la conséquence serait désastreuse pour les fidèles dont il a la charge, laquelle se manifesterait par la perte de l'amour des «choses à venir» (*da-tidan*) (II 337,1-2). On en conclut que, malgré l'importance de la prédication portant sur les choses à venir, notamment sur la résurrection, il reste que le témoignage de vie requis du prêtre, son martyrium, ne saura que l'emporter, ne fût-ce que parce qu'il est la preuve d'une authenticité sans faille. Aux yeux de Narsaï, le modèle par excellence n'est autre que l'Apôtre des nations qui a exprimé son désir de se libérer de son corps (Rm 7,24) pour rejoindre la vie nouvelle, en mourant au monde et à ses convoitises (Ga 6,14) pour vivre «dans l'espérance de ce renouveau qui advient à la fin» (PP I 237,12-21).

Dans ce qui précède, il n'était question que de la préparation de l'eschaton, à l'avènement duquel le prêtre est appelé à contribuer dans une grande mesure. Mais de ce qui a été dit sur la condition *sine qua non* du rôle du prêtre, «sans lequel» (*bel'adaw*)⁷⁹ le chrétien ne peut accéder au royaume d'en haut, on est en droit de se demander si Narsaï ne se laisse pas tenter par une exagération à tout le moins injustifiée. D'autant qu'aucun des auteurs que nous avons étudiés n'est allé jusqu'à rattacher le salut des fidèles au ministère du prêtre. À vrai dire, on peut comprendre l'argumentation de Narsaï si l'on considère que le salut donné par Dieu ne vient à connaître une réalisation effective que par la proclamation de la parole et l'administration des sacrements, où, aux yeux de notre docteur, la contribution du prêtre est grande et, dans certains cas, indispensable. Mais il faut aussi tenir compte du fait que le discours de Narsaï s'adresse à la communauté ecclésiale, un discours *ad intra*, sans aucune intention de se prononcer sur le salut des hommes vivant en dehors de l'Église. Dans cette seule perspective, le rôle du prêtre s'annonce d'une importance relativement majeure, dans la mesure où il s'inscrit dans et à la suite de l'activité salvifique dont l'homme Jésus fut chargé.

5.4.3 *Le Fils comme Principe et grand prêtre dans l'au-delà et le destin du ministère sacerdotal*

Ce que nous disions sur la contribution du sacerdoce à l'avènement du royaume d'en haut semble trouver sa limite dans une conception qui attribuerait cet avènement au seul Christ: «Lui seul (*balhūdaw*) aplanit le chemin du royaume d'en haut» (McLeod v 81; cf. aussi II 57,25-58,2). De même, seul le Christ est «guide» sur ce chemin, parce que lui seul possède la «plénitude de

79 Cf. les deux textes cités ci-dessus (II 151,1-3; 339,8-9).

la perfection » (*šūlamā da-gmūrūtā*) (II 145,16-17). En revanche, l'homme continue à se mouvoir et à agir dans le registre du « mystère » (*razā*) et c'est grâce à la perfection du mystère du Christ que les prêtres peuvent « s'acheminer avec lui dans la perfection » (II 145,17-19). C'est aussi l'homme Jésus qui, par son kérygme (*karūzūteh*), amena la Loi à la perfection et instaura, à la place de l'ancien sacerdoce, un nouveau sacerdoce capable d'accorder l'expiation des péchés (II 145,21-22).

Nous pouvons multiplier les références aux textes de Narsaï où est privilégiée une concentration christologique quant à l'avènement du royaume. Dans cette perspective, on s'aperçoit que le rôle du Christ est fondateur et les apôtres, tout autant que leurs successeurs, se mettent à la suite de Jésus et ne font que faire fructifier ce qui a été semé par le Maître. Encore convient-il de préciser que, à présent, la perspective est totalement futuriste et que c'est uniquement l'entrée effective au ciel qui est désormais envisagée. À cet égard, on saisit l'enjeu représenté dans le texte ci-dessus cité, où il est soutenu que seul le Christ est à même d'aplanir le chemin du royaume. On en conclut que c'est lui qui est le Principe de ceux qui sont entrés au ciel. Mais dans la perspective de Narsaï, sa qualité de Principe est souvent étroitement associée à cette autre qualité, celle de grand prêtre.

En lien avec le titre de grand prêtre, le titre de Principe laisse supposer que, ressuscitant, le Fils est le premier à accéder au monde céleste en tant que grand prêtre, du fait qu'il est le seul à pouvoir pénétrer le Saint des Saints qui est le lieu propre du Père⁸⁰. Ainsi, dans la suite de l'affirmation à laquelle nous avons fait référence à deux reprises, à savoir que seul le Fils a aplani le chemin du royaume d'en haut, Narsaï continue :

Et il est entré pour officier dans le Saint des Saints, comme un grand prêtre.

McLeod v 82

Ayant admis que Jésus en tant que grand prêtre est, par sa résurrection, le Principe de ceux qui entrent dans le Saint des Saints, nous envisagerons par la suite deux questions : d'abord le statut de tout homme face au Fils qui pénètre le Saint des Saints dans l'au-delà, ensuite le statut du prêtre, dans le but de voir si celui-ci jouit d'une place à part dans l'au-delà.

80 Nous avons rencontré une idée analogue chez Jacques, *supra*, p. 163. Chez Narsaï, ce lieu est décrit comme dépourvu de dommages, de malfaiteurs (*nekyanē, makyanē*) [Frish I 433-434; cf. aussi McLeod v 90 : « rebelle (*mrīd*) aux dommages »], un lieu pur qui n'est pas entaché par « les œuvres terrestres » (McLeod v 84).

5.4.3.1 Le Fils dans le Saint des Saints de l'au-delà et la destinée de l'homme

Après ce parcours qui nous a amené à nous interroger sur la spécificité et l'exclusivité du Fils comme Principe de ceux appelés à pénétrer dans le royaume, la question porte à présent sur la possibilité qu'a l'homme d'accéder au Saint des Saints, où siège le Fils à la droite du Père. À y regarder de près, on constate que Narsaï ne livre à ce sujet que certaines réflexions que nous tâcherons d'exposer par la suite. Reprenant à ses devanciers la symbolique du temple, Narsaï considère que Jésus en tant que grand prêtre est le seul qui soit digne d'entrer dans le Saint des Saints (Frish v 235-236), car il est le seul qui ait fait offrande de soi-même une fois pour toutes, obtenant la réconciliation entre l'homme et le Créateur (Frish I 435-436) et l'expiation des dettes de l'humanité (II 58,3-4; PP I 589,19-23). Faut-il en conclure que, à part le Fils, personne n'est apte de fouler le Saint des Saints, lieu que Narsaï aurait réservé au seul Christ qui y entre pour officier « devant l'Essence (divine) (*qdam itūtā*) » (Frish I 431-434)? Qui du commun des mortels oserait se mettre devant Dieu qu'on ne peut voir sans perdre la vie? Si ce qui précède l'entrée du Fils dans le Saint des Saints est valide encore pour la période qui suit cette entrée, il s'ensuivrait que l'accès au Saint des Saints est interdit non pas seulement aux laïcs, mais également aux ministres sacerdotaux. Ce qui revient à supposer que, dans l'au-delà aussi, le Saint des Saints est séparé du Saint et que seul le Fils a droit d'y accéder.

Mais la position de Narsaï est-elle si tranchée à ce sujet? Déjà sur terre et s'agissant d'une personnalité qui est à la charnière des deux Alliances, Jean Baptiste, l'ouverture du Saint des Saints ne lui semble pas interdite. Parce qu'il a eu le privilège de poser la main sur le Christ, le Baptiste a pu ainsi accéder à celui qui représente le Saint des Saints (McLeod II 277-286):

Ce n'est pas au Saint des grands prêtres qu'entra Jean (Baptiste)
C'est au (Saint) céleste qu'il traça son entrée, en mystère (*razanāyit*).

McLeod II 283-284

Si la porte du Saint des Saints fut grande ouverte à celui qui avait eu la prérogative de poser la main sur la tête de Jésus, combien plus le sera-t-elle pour celui qui, dans le baptême, s'est revêtu du Christ en une union indissociable? Toutefois, ce n'est pas par ce biais que Narsaï aborde la question de l'entrée de l'homme dans le Saint des Saints. Car, faut-il le rappeler, nous cessons d'être, dans l'au-delà, dans le régime du « mystère » pour comparâître face à face devant l'Essence – pour utiliser les termes de Narsaï. À ce niveau, Narsaï semble être convaincu que le Christ nous « fit entrer avec lui dans le Saint des Saints qui

(nous) est interdit (*d-lā mafas wā*)» (McLeod v 278). Sonnant comme contradictoire, l'expression «est interdit» dite de l'accès au Saint des Saints, ici comme ailleurs pour Jean Baptiste, laisse supposer que ce qui était interdit ne l'est plus désormais, puisque le Christ nous y «fit entrer avec lui». C'est comme si, passant du régime de l'Ancienne Alliance où le Saint des Saints était réservé au seul grand prêtre, notre nouveau grand prêtre semblait procéder à une démocratisation d'après laquelle l'homme partagerait avec lui l'entrée dans la partie la plus glorieuse du temple.

De prime abord, cette vision de démocratisation ne semble pas concorder avec des affirmations de Narsaï, où l'on doit comprendre que c'est à l'homme Jésus que fut ouvert le Saint des Saints. En fait, expliquant ce qu'il comprenait par «il nous fit entrer avec lui», Narsaï renvoie plutôt à :

Notre poussière (*daḥīhan*) monta grâce à (*'am*; litt. : avec) son Ascension
auprès de l'Essence (*ītūtā*),
et notre glèbe (*'afran*) s'assit à la façon (*b-ṭaksā*; litt. : selon l'ordre) d'un
roi revêtu de pouvoir.

McLeod v 279-280

Par cette évocation de l'entrée de notre «poussière» dans le Saint des Saints, c'est à l'homme Jésus qu'il est fait référence. Mais Narsaï établit-il une séparation abrupte entre l'homme Jésus et l'humanité de tout homme, au point de revendiquer un droit qui ne revient qu'à l'homme Jésus, en réfutant au commun des mortels toute participation à la gloire dont jouit le Christ ? L'insistance de Narsaï sur l'humanité de Jésus n'a-t-elle pas, comme première et fondamentale intention, de mettre en valeur l'humanité de tout homme ? N'affirme-t-il pas que, par la résurrection du Christ, une parcelle (*mnatā*) de la nature humaine ressuscite, ce qui revient à soutenir que «toute la nature (*ḥūleh kyanā*) ressuscite avec le fils de sa race» (*bar genseh*) (I 26,1-3) ? En cela, il s'appuie sur l'Apôtre des nations qui postule que le Christ «nous fit monter avec lui là où il monta» (cf. Ep 2,6) (I 26,3-4). Et cette ascension ne concerne pas uniquement la nature humaine, mais «toute la création (*ḥūlah brītā*)» qui, assujettie à l'esclavage ici-bas (cf. Rm 8,18-23) (II 230,19-231,4), sera totalement renouvelée dans l'au-delà⁸¹.

81 Cf. *supra*, p. 171. En plus du texte ci-dessus cité, cf. II 58,15-17; 68,18-19; 70,12-16; 72,1-2; PP I 757,2 : «Et par elle (la parole du Fils à la parousie) sont renouvelés hauteur et profondeur et tout ce qui existe en eux». Ce renouvellement ne se réalise que par le renouvellement de l'homme : «Tout sera transformé, tout sera renouvelé grâce au renouvellement de l'homme» (PP I 757,15; cf. aussi II 242,17-19).

Quant à l'entrée dans le Saint des Saints, Narsaï ne semble même pas établir une distinction entre notre grand prêtre, le Christ, et l'homme. Au sujet de ce dernier, Narsaï nous surprend en admettant qu'à la parousie, le Christ nous fait entrer non seulement dans la « maison indestructible » (2 Co 5,1), mais aussi dans le Saint des Saints :

Dans cette demeure, notre Principe entra comme grand prêtre,
et il nous promit de nous faire entrer avec lui, le jour de sa manifestation
(*gelyaneh*).

Le jour de sa manifestation, il ouvrira la porte du Saint des Saints,
et il fera entrer avec lui ceux qui ont aimé le jour de son apparition
(cf. 2 Tm 4,8).

II 16,7-9

Encore sommes-nous devant un énoncé qui ne concerne pas le ministre sacerdotal, mais l'homme tout court. Dans un autre contexte où aucune référence explicite n'est faite au Saint des Saints, Narsaï réitère l'idée d'après laquelle le second Adam entra comme Principe « dans le royaume d'en haut », nous promettant d'entrer « avec lui comme il est entré lui-même » ; de plus, il reviendra à la fin des temps pour « élever notre race là où il est dans son royaume » (II 10,13-17). Ici, il faut bien le reconnaître, un seul lieu est évoqué, le royaume, sans qu'il y ait précision au sujet d'une quelconque différenciation entre le Fils et les autres hommes par rapport à leur proximité avec l'Être divin. Faut-il en conclure que l'homme sera élevé au même rang que Jésus homme et jouira de la même gloire que ce dernier ? Rien de moins évident et le statut distinguant Jésus Seigneur de l'homme serviteur, cette dernière qualité étant attribuée à Hénoc et à Élie (Frish I 532-533), revient là encore sous un langage différent. En effet, si, à la suite de Paul, Narsaï reconnaît que des hommes jouiront dans l'au-delà d'une gloire plus grande que d'autres, comme une étoile surpasse une autre par sa lumière (cf. 1 Co 15,41) (II 25,2-7 ; cf. aussi PP I 761,7-24), la gloire dont jouit le Fils n'est d'aucune commune mesure avec celle de l'homme. Car, argumente Narsaï, si les hommes sont revêtus de gloire dans l'au-delà, ils la recevront de la gloire du Fils qui, seul, est adoré avec l'Être, son Père :

Non pas à la hauteur de son pouvoir qu'ils s'élèvent (et lui sont)
parents ;

lui est honoré avec l'Être de la part des (anges) spirituels et des
(hommes) corporels.

Eux seront appelés cohéritiers (*bnay yartūteh*), par le nom d'immortalité,

et de la lumière de sa gloire majestueuse (*rabūt šūbheh*) leurs corps
seront revêtus de gloire.

I 326,8-11

On se demande si cette clarification sur la gloire ne pouvait être transférée sur l'entrée dans le Saint des Saints, ce qui permettrait un discernement conséquent sur l'unique place qu'occupe le grand prêtre par rapport à l'homme dans ce lieu hautement sacré. Si une telle hypothèse se confirme, l'entrée de l'homme dans le Saint des Saints, dans la pleine gloire divine, serait à distinguer de la présence du Fils, et cela non seulement en degré, mais en essence.

5.4.3.2 Le Fils dans le Saint des Saints dans l'au-delà et la destinée du ministère sacerdotal

En comparaison avec la gloire dont le Fils est revêtu et dont il revêt l'homme, le Saint des Saints est le lieu de cette présence divine à laquelle le Fils accède. Rappelons les présupposés et les conditions de cette entrée christique dans ce lieu saint: d'abord son sacrifice de soi, donc sa mort sur la croix qui a rendu possible sa résurrection et son entrée devant l'Essence divine; ensuite l'effet émanant de ce don de soi qui est l'expiation de nos péchés, et la pérennité de son office qu'il exécute dans le Saint des Saints « pour notre vie »⁸². Ces caractéristiques qui ne conviennent qu'au Christ ne le définissent-ils pas, autant que son entrée dans le Saint des Saints, comme unique? Et, s'il est donné aux hommes d'y entrer, n'est-ce pas parce que le chemin qui y conduit a été aplani par lui et compte tenu du statut spécial dont il est doté dans ce lieu? En fait, sans avoir à envisager certains traits de la christologie de Narsai, il s'avère que, dans le royaume céleste, l'homme reste incapable de voir l'Essence divine et que sa vision s'adressera au seul Vicaire de Dieu, à son lieu-tenant, à celui qui le re-présente (*mmalē dūkat yateh*), autrement dit au Juge et au grand prêtre⁸³. Par conséquent, les sacrifices des esprits humains sont offerts au Verbe caché moyennant « le temple de son corps » (McLeod v 227-228), sans qu'on puisse « regarder le Saint des Saints » (PP I 762,5-6). Transférant dans l'au-delà une idée éphrémienne sur le visible et l'invisible dans la personne du Fils⁸⁴, Nar-

82 Le « pour (*hlaf*) notre vie » (II 23,8-9; McLeod v 202) est répété dans une autre formulation: « pour les mortels » (I 193,3-4; Frish I 538,539), ou encore « pour toutes les créatures (*hūl beryan*) » (Frish I 436).

83 Les références sont nombreuses; à titre d'illustration, cf. II 23,11-12; 68,21-23; McLeod IV 385-386.

84 Cf. *supra*, p. 167, n. 69.

saï soutient que, même dans le royaume céleste, le mystère du Fils reste total et l'homme n'accède qu'à l'aspect visible du Christ, son corps (II 20,10-16). Compte tenu de ces affirmations qui viennent tempérer ce que Narsaï dit d'une entrée probable de l'homme dans le Saint des Saints, on est invité à bien distinguer le statut du Fils de celui de l'homme : le Fils reste l'initiateur qui rend possible l'entrée de l'homme dans le royaume et c'est à lui que l'homme se doit de rendre louange et adoration, sans que ce dernier puisse accéder à la divinité, pas même à la divinité du Verbe.

Jusqu'ici, on a abordé le statut unique du Fils en tant que grand prêtre par rapport à l'homme qui, s'il lui est accordé d'entrer dans le royaume céleste, ou dans le Saint des Saints, ne peut se comparer à celui qui, « avec le Créateur, est honoré par le nom et le pouvoir » et appelé « Fils de Dieu, comme Dieu » (II 24,1-2). Mais qu'en est-il du statut du prêtre : garde-t-il son identité, son « être-prêtre », sa fonction sacerdotale ? Quelle place occupera-t-il à côté du grand prêtre, à supposer que son sacerdoce soit conservé dans l'au-delà ? À ces questions, on ne trouve pas de réponses directes chez Narsaï, mais il est possible de déceler sa position en scrutant des thèmes collatéraux, notamment ceux qui touchent directement au destin de différentes catégories humaines dans l'au-delà.

Dans un premier temps, tout comme ses pairs dans la tradition syriaque, Narsaï reprend la formule paulinienne qu'il projette dans le monde renouvelé, d'après laquelle il n'y aura plus de distinction entre « classes (*tegmē*) et rangs », entre « esclave et homme libre », ou encore entre « judaïsme (*yūdayūtā*) et incirconcis (*ūrlūtā*) » (II 17,16-20). Narsaï insiste surtout sur l'abolition de la distinction entre la « nature (*kyanā*) » de l'homme et celle de la femme, qu'il justifie par la réponse de Jésus aux Sadducéens qui nient la résurrection, leur faisant comprendre que « leur nature deviendra immortelle, comme les spirituels », c'est-à-dire comme les anges (PP I 747,1-2). Dans l'au-delà, la distinction se fera en fonction des actes de chaque personne humaine, homme ou femme, à la lumière desquels le jugement sera exercé (PP I 754,3-20). C'est dans cette perspective que Narsaï dresse une liste de ceux qui préparent et se préparent à la vie de l'au-delà : les jeûneurs, les orants, les veilleurs, les célibataires (*d-lā zūwajā*, litt. : sans mariage), ceux qui méprisent les richesses terrestres (PP II 602,2-19). Il est à noter que les prêtres n'y figurent pas en tant que catégorie à part, comme le sont les célibataires, mais peuvent appartenir à l'une ou l'autre catégorie évoquée dans la liste. Quoi qu'il en soit, la question, difficile à trancher, est celle de savoir si le recours de Narsaï, comme d'ailleurs des autres auteurs syriaques, à l'abolition de la distinction entre homme et femme signifie que toute distinction s'estompe dans l'au-delà. Certaines formulations de Narsaï le laissent supposer. Ainsi, ayant soutenu que la différence ici-bas entre

homme et femme s'exprime par la « forme » (*eskīmā*), qui traduit certainement la différence sexuelle en son sens large (I 205,17-18 : « Ici-bas, ils sont distingués l'un de l'autre par leurs 'formes' »), il se prononce pour la disparition de ces « formes » dans l'au-delà, prévoyant qu'elles seront enveloppées, « avalées » – un terme déjà utilisé par Aphraate qu'il reprend à Paul –⁸⁵ par la gloire qui les revêtiront :

Dans une grande gloire seront avalées les « formes » de leur différence, et seront égaux mâles et femelles (*dakrē w-neqbatā*) dans la robe de lumière dont ils seront revêtus.

I 325,13-15

Dans ce texte, la disparition de la « forme » n'est pas l'effet d'un passage à une autre « nature », ce qui est encore confirmé par cet autre texte :

Là-bas, il n'y aura pas de mâles et de femelles, car la nature est une (*ḥad hū kyanā*).

I 205,18-19

Cette disparition s'explique plutôt par l'élévation de l'homme et de la femme au rang de la gloire divine qui les enveloppera et, par conséquent, dissimulera ce qui fait leur différence physique. Cela se laisse saisir par une autre distinction qu'évoque Narsai avant celle de l'homme et de la femme : l'élévation du corps et de l'âme au-delà des passions qui les affectent (I 325,12-13). Sans pouvoir percer l'intention de l'auteur, ni celle de ses pairs syriaques, on pourrait discerner dans l'exposé qu'ils font de cette distinction l'intention de défendre une égalité dans l'au-delà entre les deux sexes qui, ici-bas, n'est pas toujours respectée. Pour terminer, notons que Narsai ne développe pas la ou les raisons de cette abolition de distinction, comme le font Aphraate et Jacques qui allèguent à cet effet l'inutilité de la différence sexuelle pour le service (*hūšahā*) de la survie et de la continuité de l'espèce humaine⁸⁶.

En n'utilisant pas le terme de « service », Narsai ne manque pas de centrer sa réflexion sur le *concept de fonction* exercée dans l'au-delà, pour conclure

85 Cf. notre *Saint Paul*, p. 223, où nous citons I 369,13-17. Originellement, le terme se trouve dans I Co 15,54 et 2 Co 5,4. Pour l'abolition de la distinction homme-femme dans l'au-delà, nous renvoyons à Gignoux, *Doctrines eschatologiques*, p. 486-487, où l'auteur souligne que Narsai emprunte à Aphraate son exégèse de Ga 3,28 qu'il transpose dans un sens eschatologique. Gignoux estime que, sur ce point, les deux auteurs syriaques font une « interprétation abusive » des textes scripturaux.

86 Cf. *supra*, p. 143-144 pour Aphraate et p. 164-165 pour Jacques.

que toutes les créatures, de la plus simple et terrestre à la plus spirituelle, perdent leur fonction, sans toutefois cesser d'exister ou perdre leur « nature première » (*kyaneḥ qadmā*) (II 61,15-16). Aussi, les hommes acquièrent la vie immortelle et, avec les anges, la plénitude de la gloire, sans pour autant perdre leur nature (II 61,11-13). De même, les démons finiront par abandonner leur activité hostile à l'égard de Dieu et de l'homme (II 59,16-19; 60,13-15). Cependant, aucun mot n'est prononcé sur les *sacerdotes* et leur fonction. Doit-on supposer que leur fonction s'arrête avec la cessation de toutes les activités propres aux créatures terrestres et célestes? On y reviendra encore en parlant de l'activité du grand prêtre dans le royaume céleste, mais on constate déjà qu'aucun indice ne vient contredire la thèse qui défend la cessation de leur activité dans l'au-delà. Si, se demande-t-on, le service des anges en faveur de l'homme et du monde devient inutile dans le monde nouveau, quelle nécessité peut encore revêtir le service sacerdotal? Parlant des anges, Narsai utilise à leur sujet un langage à teneur sacerdotale lorsqu'il les qualifie de serviteurs (*šamašē*) de l'homme, tout en ajoutant que, dans le monde nouveau, ils se reposent de leur activité en voyant que l'homme jouit désormais de la richesse de la vie immortelle (II 59,6-11). De plus, à quoi servent des « messagers » (*īzgaḏē*) et des « envoyés » (*meštadranē*) dans le monde nouveau, s'interroge Narsai, où le vouloir de l'homme est lié à l'amour de l'amour (II 63,2-3: « Là où est lié le libre penchant (*yasrā šaryā*) de l'homme à l'amour de l'amour (*reḥmat ḥūbā*) », ou au seul pouvoir (*ḥad ḥaylā*) qui gouverne tout (II 62,12-13)? Dans un contexte différent, c'est l'exclusion des « classes » (*tegmē*) et des « rangs » (*dargē*) (II 17,18, texte déjà référencé), l'absence de « commandants et de commandés » (*faqūdē w-metfaqdanē*) (cf. II 59,7-10) dans l'au-delà qui laisse présager que la médiation sacerdotale cessera de fonctionner.

Mais si la médiation sacerdotale cesse du fait que le Christ concentre en sa personne la totalité de cette activité exercée par le prêtre, en devenant l'unique Médiateur, l'unique grand prêtre, le « tout en tous » (1Co 15,28), faut-il pour autant se laisser tenter par l'idée que les *sacerdotes* eux-mêmes perdent dans le monde à venir l'identité qu'ils avaient durant leur vie terrestre? Comme si, admettant que la différence sexuelle n'ait plus de raison d'être dans l'eschaton, et, pour cause, le constat que son exercice devienne inutile pour la survie de l'espèce humaine, toute différence entre homme et femme s'estompait. Rappelons toutefois que Narsai affirme clairement que, dans l'au-delà, les autres créatures ne perdent pas leur existence, ni leur identité en perdant leur fonction. Peut-on procéder à l'application de cette thèse au sacerdoce, et conclure que, la fonction cessant, les *sacerdotes* continuent d'exister comme tels dans le nouveau monde?

Et pourtant, il semble que cette médiation sacerdotale cesse d'exister, car il est évident que la relation de l'homme au Christ, au grand prêtre, est désormais directe et ne nécessite aucune médiation. Comme certains énoncés déjà évoqués le laissent présumer, tels que le rattachement du penchant (*yasrā*) humain à l'amour de l'amour, ou au vouloir divin, d'autres affirmations viennent conforter cette relation directe au Christ. Il s'agit notamment du culte de l'homme dans le monde à venir, dans lequel l'unique destinataire et l'unique Médiateur est le Fils qui fait le lien entre l'homme et Dieu grâce à son corps glorifié.

Mais est-il vrai que toute fonction du sacerdoce, de quelque valeur qu'elle soit, est destinée à disparaître dans l'au-delà ? Narsai discute-t-il le texte synoptique sur le jugement des douze tribus d'Israël par les Douze (Mt 19,28 ; Lc 22,30), ou le texte paulinien sur le jugement des anges par le prêtre (1Co 6,3) ? S'il les aborde, quelle interprétation en donne-t-il ? Sauf erreur de notre part, Narsai n'évoque jamais le texte synoptique ; de cette façon, il n'a pas à justifier comment, en présence du Fils, le seul juge dans l'au-delà, les Douze procéderont eux-mêmes à juger les douze tribus. En rapportant la position de Jacques à ce sujet, nous avons signalé sa solution qui voit dans cette mission réservée aux Douze un signe de mépris à l'égard du peuple juif que le Fils refuse de juger lui-même. En revanche, Narsai connaît le texte paulinien sur les prêtres qui jugeront des anges, et tout ce qu'il en dit est sa reconnaissance du pouvoir des prêtres de juger « les hommes et les anges » et la menace d'une double condamnation qu'il profère contre celui qui ose mépriser ceux qui jugent « les anges spirituels » (II 151,7-12). Dans ce commentaire laconique du verset paulinien, le désintéret de l'auteur est à tout le moins visible et son embarras à son égard expliquerait son refus d'en fournir une quelconque explication, telle celle présentée par Aphraate qui préconise que l'ange jugé est le prêtre qui a transgressé la Loi, tandis qu'Éphrem met en valeur le jugement du prêtre en guise d'avertissement lancé aux démons pour leur signaler que les ossements de ce prêtre leur infligeront une défaite certaine⁸⁷.

Quoi qu'il en soit, cette fonction du prêtre comme juge dans l'au-delà passe presque inaperçue dans l'œuvre de Narsai. Elle est encore relativisée par deux réalités qui la replacent à sa juste valeur : le prêtre comme objet de jugement et le Christ comme seul juge dans l'au-delà. Sans avoir à développer ces deux points, le but de les évoquer ici vise à montrer la limite à laquelle le prêtre comme juge est assigné. Concernant le jugement auquel le prêtre sera soumis, Narsai rappelle qu'à la mesure de la grandeur dont sont dotés les prêtres et de

87 Cf. *supra*, p. 141.146.

l'importance de la mission dont ils sont chargés, leur jugement par Dieu sera d'autant plus exigeant et sévère (II 331,10-12; 334,1-2). C'est à eux que s'applique par excellence la parabole de l'intendant fidèle (Lc 12,35-48) (II 152,5-10) et c'est à eux, en premier lieu, que Dieu vient demander compte de l'exécution de la mission vis-à-vis de son troupeau (II 152,17-23). Le prêtre est même identifié à l'ouvrier qui a reçu l'unique talent et, refusant de le faire fructifier, il reçoit la plus dure condamnation infligée par son maître (II 155,18-156,4).

La fonction du prêtre comme juge est encore tempérée par le Christ comme juge, à qui le jugement revient à titre exclusif en raison du vouloir divin qui vient habiter en lui⁸⁸, ou grâce au rang du nom de l'Essence auquel il fut élevé (McLeod v 207-214). Tout le jugement, dit Narsaï, «a été reçu du Père par le Fils (Jn 5,22) de notre race» (II 59,20-21). Pourvu de ce pouvoir qu'il a reçu et non pas en raison de sa nature (*kyanā*), le Christ juge «à l'image du Seigneur de tout» (II 71,21-23). C'est dire que le jugement est une exclusivité divine, et si le Christ peut désormais l'exercer, c'est parce qu'il a été élevé au rang de Dieu :

Et il lui donna le rang, (à savoir) le nom noble de sa divinité;
par son nom à lui, il viendra à la fin pour tout juger.

II 17,1,2

Cela peut expliquer, répétons-le, la réticence que Narsaï aurait manifestée à l'égard de la thèse défendue par Jacques, d'après laquelle il serait confié aux Douze la tâche de juger les douze tribus d'Israël. Un homme, quel qu'il soit, ne peut se tailler le droit de juger un autre homme; le jugement est confié au seul Christ en sa qualité de Dieu.

À cette exclusivité se justifiant par un jugement réservé à Dieu, en l'occurrence à son Fils à qui tout le jugement fut confié, s'ajoute une autre exclusivité qui consiste à déclarer que le Christ juge non seulement «comme le Seigneur», mais il «juge tout» (*hū dayen hūl*) (II 20,3). Par le «tout», Narsaï comprend

88 Voici le texte :

Un seul régnera avec le vouloir (de Dieu) qui lui posa un diadème

et c'est lui qui jugera par ce même vouloir qui lui confère le jugement (II 59,19-20).

La même idée se trouve dans PP I 124,1-10, où le Christ est décrit comme revêtu du pouvoir, au même titre que l'Essence divine, et, à ce titre, à savoir comme temple du vouloir divin, il transcende tout et est élevé «au-dessus de tout pour tout juger». Ce vouloir divin est qualifié de «vouloir d'amour» envers tous, et la distinction entre bons et mauvais est le résultat des actes des hommes (II 60,15-18). Même si, dans d'autres contextes, il est dit que c'est le Christ qui «examine (*baḥar*) par le décret de son jugement les bons et les mauvais» (II 7,20).

les hommes et les anges, et par extension les démons, qu'il appelle parfois « spirituels » (PP I 756,11-12; McLeod V 213-214). En fait, bien que la mention des hommes ne pose pas de problème particulier dans le « tout » qui sera soumis au jugement du Fils, ce qui semble problématique serait le fait d'inclure les « spirituels » parmi ceux qui seront jugés. Dans un contexte où Narsai cherche à montrer que l'homme, dans le monde à venir, est capable de voir les âmes et la « nature des spirituels » (*kyanā d-rūḥanayē*), Narsai donne pour preuve à l'appui le fait que le Christ a la faculté de voir les « spirituels » qui ont péché, à savoir les anges rebelles, autrement il ne pouvait mériter le titre que nous venons d'évoquer, le « juge de tout » (II 19,17-20,5). Nous ne pensons pas qu'il faille voir dans ce jugement des anges par le seul Christ une pointe contre le texte paulinien (1Co 6,3) auquel Narsai ne se réfère qu'en passant; c'est plutôt du règne qui sera soumis au jugement du Christ qu'il est question, et ce règne ne se limite pas à l'homme, mais il inclut les habitants du royaume céleste.

Mais reposons pour la dernière fois la question : si le prêtre ne semble pas exercer un quelconque jugement dans l'au-delà, ni une autre activité médiatrice, perd-il pour autant son identité de prêtre ? Dans l'ensemble des textes que nous avons analysés et qui, tous, confirment que l'activité du prêtre n'a pas de place dans le monde à venir, un seul d'entre eux semble contredire ce qui précède, celui où il est soutenu que le ministère sacerdotal est exercé sur terre « en mystère (*razanāyit*) », tandis qu'il le sera au ciel « en acte » et cela en référence au Saint et au Saint des Saints :

Dans le Saint (*b-qūdšā*) de la terre, il ordonna qu'ils officient « en mystère »,
et dans celui du ciel en actes, incontestablement⁸⁹.

II 144,4-5

En plus du fait que l'identité des officiants n'est pas identifiée, puisqu'il y est renvoyé par le simple titre de « terrestres » (II 144,4), ou par le terme d'« hommes » (*našā*) (II 145,6), il est plus loin affirmé que le Christ accorde aux « fils de sa race » d'officier sur terre, tandis qu'il officie lui-même au ciel :

Il leur a appris à officier comme lui ;
lui au ciel et eux sur terre, en mystère.

II 145,18-19

89 Il a été fait référence à ce texte *supra*, p. 168.

Quoi qu'il en soit, une chose reste cependant certaine : Narsaï ne reconnaît qu'au sacerdoce du Christ une pérennité qui prévaut dans l'au-delà :

Il s'offrit lui-même, une seule fois,
par son immolation (*dbīḥūteh*) à Dieu.
Il devient pontife (*kūmrā*) au ciel,
et son pontificat est indestructible.

PP I 589,19-21

Devant l'éternité du sacerdoce christique, la question de la préservation du sacerdoce humain s'avère des plus épineuses et, à son sujet, on peut continuer à s'interroger, argumenter, raisonner à l'infini⁹⁰. La seule chose qui paraît évidente est l'absence totale de tout indice dans la pensée de Narsaï qui orienterait vers une réponse susceptible de trancher cette question. Celle-ci, répétons-le, n'est pas destinée à savoir si le sacerdoce n'a plus de fonction en raison de son assomption par le Fils comme grand prêtre, mais si les prêtres qui l'ont porté ici-bas se verront dépouillés de ce qui a constitué leur identité tout au long de leur vie sur terre. Dans une pensée ouverte, telle que celle de Narsaï, les questions peuvent être effleurées sans qu'on s'attende à trouver des solutions définitives à leur sujet.

90 On serait par exemple enclin à distinguer entre l'ordre de la création où s'insère la différence sexuelle entre l'homme et la femme, et l'ordre de la grâce qui correspondrait mieux au don du sacerdoce. Mais la grâce ne scelle-t-elle pas son destinataire au point d'en faire une nouvelle créature, une personne avec une identité propre ? C'est dans cette optique qu'il faudrait comprendre la pensée syriaque et non pas dans une perspective qui admettrait une distinction entre fonction et ontologie.

Le sacerdoce dans l'Ancien Testament

Proche des textes bibliques, ceux de l'Ancien comme du Nouveau Testament, la pensée syriaque affiche un intérêt particulier pour les événements et les institutions vétérotestamentaires, y compris le sacerdoce. Abondamment commenté par nos auteurs, celui-ci ne peut être étudié ici sous tous ses aspects et en détail. La méthode systématique pour laquelle nous optons privilégiera les enjeux qui mettront en lumière sa valeur, à savoir la question de sa possible abrogation ou de sa survie dans le régime chrétien, suite à la nouveauté introduite par l'avènement du Christ comme grand prêtre. Dans cette perspective, notre investigation se limitera à l'analyse de la valeur négative du sacerdoce, puis de sa valeur positive. À la lumière de cette évaluation, on analysera ensuite les conditions de son exercice et le point de vue de nos écrivains sur ce dernier. À la fin, on posera plus clairement la question de son destin, de son abolition ou de son accomplissement, par rapport au sacerdoce christique et chrétien. Comme nous le faisons pour les chapitres précédents, la méthode consiste à étudier le traitement de chaque thème chez les quatre auteurs, avant de passer au thème suivant. Cela permet de donner une vue synthétique de chaque question posée avant d'aborder la question suivante, sachant toutefois que les questions ainsi séparées sont souvent intrinsèquement liées.

6.1 L'aspect négatif dans l'exercice du sacerdoce

Comme le titre l'annonce, ne sera envisagé dans ce paragraphe que l'aspect négatif et non l'imperfection du sacerdoce ancien, laquelle sera abordée dans la partie consacrée au destin de ce sacerdoce dans la Nouvelle Alliance.

6.1.1 *Aphraate*

L'étude approfondie de l'ensemble des textes d'Aphraate où le sacerdoce est évoqué, révèle que l'évaluation porte plutôt sur les prêtres ou grands prêtres, ainsi que, de façon prioritaire, sur la façon d'exercer le sacerdoce, plutôt que sur la valeur du sacerdoce lui-même. Si l'on favorise la succession historique des événements, bien qu'Aphraate ne qualifie pas clairement Caïn de prêtre comme le feront les auteurs syriaques postérieurs, celui-ci reste le modèle d'un sacrificateur dont l'offrande a été refusée (1 140,5). Dans cette perspective, il compare le refus par Baal de l'offrande que lui font ses adorateurs, les adver-

saires du prophète Élie, au rejet par Dieu de l'offrande de Caïn : « Et l'offrande des serviteurs de Baal fut rejetée comme celle de Caïn » (I 144,11-12). De même, il établit un rapprochement entre le rejet du sacrifice de la maison d'Éli et le rejet du sacrifice d'expiation offert par les fils d'Israël appelés chefs de Sodome et peuple de Gomorrhe (Is 1,10) (I 177,21-26). Ce refus s'éclaire par la raison qui poussa Dieu à agréer l'offrande d'Abel, la pureté de son cœur (I 140,3-4), le refus de l'offrande de Caïn étant justifié par un dessein malintentionné de son auteur. Cela prouve que, dans l'évaluation de l'offrande, une primauté incontestable est donnée à l'intériorité par rapport au caractère matériel de l'offrande.

Les deux premiers prêtres qu'Aphraate évoque pour le mauvais exercice qu'ils font de leur fonction sont Nadab et Abihu, les deux fils d'Aaron. Pour commenter leur mauvais service religieux, il s'inspire du récit biblique (Lv 10,1-3), tout en le modifiant un tant soit peu sur deux points : en supposant d'abord qu'il y eut une première offrande refusée par Dieu, ce qui a poussé les deux prêtres à recourir à un « feu étranger », en justifiant ensuite leur recours à ce feu afin qu'ils ne soient pas blâmés par Moïse qui leur reprochera la médiocrité de leur offrande (I 141,16-23). Plus encore, voulant justifier le recours au feu étranger, Aphraate lui attribue la fonction de « consumer l'offrande », tandis que le feu céleste se charge de consumer les prêtres eux-mêmes (I 141,23-25), quand bien même il serait dit ailleurs que le feu qui les consuma « s'enflamma de leurs encensoirs » (I 616,14-15)¹. Quant au feu qui agit sur des personnes et non sur l'offrande, Aphraate l'explique par le fait que les deux prêtres avaient « négligé le service » divin (I 141,26-144,1), ou le « service de l'offrande » (I 141,17). En fait, cette négligence se traduit par une transgression du commandement de Dieu (I 144,1-5), par laquelle Aphraate explique le recours au feu étranger non prescrit par Dieu (Lv 10,1).

Mais au-delà d'une transgression rituelle, une autre raison évoquée pour justifier la punition divine infligée aux deux prêtres est leur « désir de la convoitise et de l'ivrognerie » (I 688,19-20). Une telle explication aurait pu être suggérée au docteur syriaque par la suite du récit biblique sur Nadab et Abihu, où il est dit que Dieu interdit aux sacrificateurs de boire du vin avant de présenter l'offrande (Lv 10,9). Quoi qu'il en soit, le choc qu'engendre une telle punition divine est d'autant plus grand qu'elle est considérée comme une occasion pour Dieu de manifester sa sainteté (*etqadaš b-hūn*) (I 141,26). À la

1 Faut-il conclure qu'Aphraate se laisse tenter par une certaine démythologisation lorsqu'il identifie le feu céleste au feu sortant des encensoirs, ou cherche-t-il à atténuer l'intervention de Dieu, et pour l'innocenter, il postule que le feu ne vient pas « de devant Dieu » mais sort des encensoirs ?

vérité, Aphraate ne prend pas la peine d'expliquer comment la gloire divine se manifeste moyennant une punition meurtrière. Par ailleurs, il allègue une autre sanctification, non pas de Dieu, mais celle advenue à l'occasion de l'offrande des hommes de Coré qui ont été consumés par le feu de leurs encensoirs pour s'être rebellés contre Moïse (Nb 16,2.35) (I 144,1-6). Eux aussi sont accusés d'avoir « offert des encensoirs sans en avoir reçu le commandement » (I 144,3), une allusion probable à l'argument des rebelles qui, pour justifier un acte qui leur est interdit, prétendent que tous les membres du peuple sont consacrés (Nb 16,3). Mais, dévorés par le feu, « leurs encensoirs furent sanctifiés par leurs propres vies » (I 144,5-6), comme si ce n'étaient pas les offrandes qui sanctifiaient les hommes, mais bien l'inverse.

Jusqu'ici, rien ne laisse présager un quelconque jugement négatif sur le sacerdoce lui-même. Ce qui est blâmable, c'est soit le mauvais exercice du sacerdoce, soit un comportement moral qui s'oppose à la spiritualité du sacerdoce. Ce constat se vérifie également pour la punition infligée à Hophni et Pinhas, les deux fils du prêtre Éli, qui sont accusés de trois chefs (I S 2, 12-36)² : « Pour s'être honorés eux-mêmes plus que le service qui leur est commandé³, pour avoir reçu avec cupidité les aumônes du peuple⁴ et pour avoir outragé les femmes qui priaient dans la tente temporelle » (I 616,17-21)⁵. C'est bien la preuve que le sacerdoce est en lui-même pur et que le reproche que formule Aphraate contre le père des deux prêtres met en cause sa mollesse, et par conséquent, le manque à son devoir de préserver le sacerdoce de la souillure à laquelle ses fils le soumettent :

2 Sur les conséquences de l'impureté des deux fils d'Éli, cf. I 620,20-23, où il est rapporté que le peuple tomba sous l'épée des Philistins (I S 4,10-11) et l'Arche fut transférée au temple impur de Dagon.

3 Dans I 592,25-26, seule est retenue l'arrogance dont sont accusés les prêtres, qui ne se sentent même pas gênés de l'afficher face au peuple.

4 Dans I 629,10-12, la perdition des deux prêtres est imputée à la seule convoitise; cf. aussi I 832,19, où ils sont accusés de s'être « conduits avec convoitise ».

5 Pour une approche exégétique du texte d'Aphraate sur le récit d'Éli et de ses deux fils, cf. Morrison, *Scenes*, p. 174-179. L'auteur signale les modifications introduites par Aphraate dans le texte biblique : la Bible ne mentionne pas la mise à mort d'Éli qu'Aphraate lui fait subir en contrepartie de sa participation à la corruption de ses fils ; Aphraate ignore le rôle du serviteur du prêtre (I S 2,13) ; son ajout de la cupidité des prêtres, ce qui aurait pu lui être suggéré par la mention des « trois fourchettes à trois dents » qu'on trouve dans la seule Ps de I S 2,13 ; le fait de qualifier de « docteurs » (*malfanē*) les prêtres dans le but de les associer aux prêtres qui leur sont contemporains ; l'application qu'il fait du récit biblique à la situation de sa propre Église et de ses chefs, faisant insinuer que, contrairement à Éli, il n'est pas prêt à garder le silence sur la corruption du clergé, mais qu'il a le courage de la dénoncer.

Ô prêtre Éli, chef du peuple, quand tes fils, impies, ne t'ont pas obéi, il ne fallait pas que le sacerdoce que tu exerces soit associé aux péchés que tes fils commettaient.

I 617,9-13

Le même constat se dégage de la punition de mort infligée à Uzza (2 S 6,6-7; 1 Ch 13,9-10), qu'Aphraate considère comme prêtre et dont la faute consiste à avoir « négligé le service de l'Arche de Dieu » (I 620,24-25)⁶. Cette négligence s'explique là aussi par une transgression d'une loi divine communiquée à Moïse, d'après laquelle l'Arche ne doit être portée que par les Lévites (Nb 1,50; Dt 31,25; etc.). À cet égard, le sacerdoce apparaît comme une fonction louable réservée à une caste particulière, en l'occurrence aux Lévites. Si, dans le cas présent, ledit prêtre est puni parce qu'il a bafoué un commandement divin, dans d'autres cas, c'est plutôt l'atteinte au sacerdoce lui-même par des personnes laïques qui fait connaître sa valeur. Dans cette perspective, l'un des acteurs d'une telle impudence est le roi Ozias qui, cherchant à « ravir le sacerdoce », a été frappé de lèpre⁷. L'autre usurpateur est Antiochus, lequel ne ravit pas le sacerdoce, mais entrant à Jérusalem⁸, « il souilla le sanctuaire, abolit le sacrifice et les offrandes pendant une semaine et une demi-semaine, c'est-à-dire dix ans et demi, et fit entrer des prostituées dans la maison du Seigneur » (I 221,2-5). D'autres défauts imputés aux prêtres relèvent de l'imperfection personnelle et n'ont aucun effet sur le sacerdoce en tant que tel. Ainsi en est-il de la jalousie d'Aaron envers son frère Moïse, où Aaron ne porte qu'une responsabilité minime puisque la jalousie a été suscitée par sa sœur Miryam (Nb 12,1-2) (I 257,6-8). Quant aux prêtres consultés par Nabuchodonosor sur la fidélité du

6 Morrison, *Scenes*, p. 179-189, expose l'exégèse qu'Aphraate donne du récit d'Uzza. Il explique la raison pour laquelle Aphraate élève Uzza au rang de prêtre, ce qu'on ne trouve pas dans le texte biblique et qui est contredit par la thèse de Flavius Josèphe (*Ant.* VII.4.2). Pour ce dernier, c'est parce qu'Uzza n'est pas prêtre et qu'il a touché à l'Arche qu'il mérita la mort. Aphraate jugea plus pertinent de considérer Uzza comme prêtre pour justifier que, négligeant le service de l'Arche tel que prescrit par Dieu, il fut condamné à mort. Nous ne développons pas l'analyse exégétique que mène Morrison ni les résultats auxquels il est parvenu; retenons ce qu'il dit de l'harmonisation qu'entreprend Aphraate pour mettre en parallèle Uzza avec les fils d'Éli et d'Aaron, qu'il s'agisse de l'impureté comme cause de la corruption sacerdotale (p. 86), ou de l'harmonisation de la cause de la mort des prêtres avec celle d'Uzza comme résultat de la transgression du service cultuel.

7 Cf. 2 R 15,5; 2 Ch 26,19-21 (I 857,4-9; II 52,22-25).

8 À la suite de Parisot, M.-J. Pierre traduit *w-'al l-ūrišlem*, dans la phrase *w-etrīm 'al qadišē da-mraymā w-'al l-ūrišlem* (I 221,1-2), par « et contre Jérusalem », prenant le *'al* pour une préposition et non pas, comme il se doit, pour le verbe « entrer ». Si *'al* était une préposition signifiant « contre », l'expression serait *w'al ūrišlem*, sans le *lomad*.

roi Sédécias au sujet du contrat qu'ils avaient conclu avec Nabuchodonosor, ils sont accusés d'avoir violé le serment qu'ils avaient scellé par une offrande à Dieu (Ez 17,16sv; 2 Ch 36,13) (11 136-141).

En parcourant les textes d'Aphraate qui renferment des éléments apparemment négatifs rattachés au sacerdoce, on constate que ce sont les *sacerdotes* qui sont accusés de négligence dans l'exercice de leur fonction, tandis que le sacerdoce lui-même n'est en rien entaché de quelque défaut que ce soit. Toutefois, c'est la sélection que nous avons faite de ces textes qui a conduit à une telle conclusion. Il faut encore attendre l'étude de ce que pensent les auteurs syriaques du sacerdoce et de son sort avec l'arrivée de la nouvelle économie pour se faire une idée complète de l'évaluation qu'ils en donnent.

6.1.2 *Éphrem*

À la différence d'Aphraate, Éphrem renvoie aux ministres sacerdotaux et aux événements qui s'y rapportent par allusion, dans un style moins exégétique que poétique et, surtout, avec une application anti-arienne qui fait défaut chez Aphraate. En fait, un parallèle est établi entre l'audace des Ariens et celle de certains personnages de l'A.T., qui osent s'approcher du feu saint, de la sainteté divine, sans qu'ils en aient le droit. Ainsi, évoquant le « feu étranger » introduit par les fils d'Aaron et qui a causé leur immolation, Éphrem l'associe à la « recherche excessive étrangère » (*bṣatā nūḥraytā*) portant sur « ce qui est caché » (*d-kasyan*), une recherche que les Ariens introduisent dans l'Église et qui, sans conteste, les prédestinera au « grand feu » (HdF 8,9). Le même feu saint qui a dévoré les fils d'Aaron s'enflammera contre la recherche excessive « impure » (*msayabtā*); c'est ce feu qui a consumé aussi les 250 hommes de Coré (Nb 16,1-15) qui ont osé exercer le sacerdoce (*kahen waw*) (HdF 28,16) et qu'Éphrem appelle « prêtres » (*kahnē*) et accuse d'avoir cherché à ravir le sacerdoce à Aaron (HdF 8,8)⁹. Ailleurs, dans la même collection d'hymnes dont sont tirées les deux références précédentes, Éphrem reproche à Ozias et à Coré d'avoir convoité le sacerdoce : « Les deux voulurent (illégitimement) devenir prêtres de Dieu » (HdF 28,14)¹⁰. Étrangers au sacerdoce, Ozias et Coré contri-

9 Dans HdF 28,16, Éphrem dénombre 200 hommes de Coré, mais dans HdF 8,8, il donne le nombre exact de 250. L'auteur semble élargir le sacerdoce au-delà de Coré qui était lévite, en y associant les 250 hommes. Le déduit-il du fait que les 250 hommes sont appelés à allumer les encensoirs ? Toutefois, dans HdF 28,14 qui sera cité dans le corps du texte, il est clairement affirmé que l'offrande d'Ozias et de Coré ne fait pas d'eux des pontifes (*kūmrē*), un sacerdoce qu'ils convoient. Aphraate les appelle « hommes » (*gabrīn*), tout en évoquant leur action d'« offrir des encensoirs » (*fīrmē*), sans avoir été commandés (I 144,2-3).

10 Dans la version, p. 80, n. 20, Beck remarque que la deuxième partie de la strophe (lignes 5-8) se rapporte à Ozias et à Coré, tandis que le début de la strophe (lignes 1-4) se réfère à

buent à manifester la face glorieuse du sacerdoce juif, domaine qui représente le sacré et où s'exprime la sainteté divine. Rejoignant Aphraate, Éphrem accuse Uzza de faire ce qui n'est pas autorisé (*d-lā fqīdīn*) lorsqu'il tenta de soutenir l'Arche qui faillit se renverser (2Ch 26,16-21). Mais à la différence de son contemporain, Éphrem compare son attitude à l'audace arienne : la prétention d'Uzza à se prendre pour le seigneur qui décide de la foi rappelle l'arrogance arienne à vouloir scruter la divinité :

Non en tant que réclamant la vérité, tu scrutes le Premier-né et tu
l'outrages ;
ne crois pas que la foi est sur le point de faillir !
C'est elle qui soutient ceux qui tombent.
Ne la soutiens pas, comme a fait Uzza,
afin que, par sa colère, elle ne te fasse perdre.

HdF 8,¹¹

Même dans les réprimandes qu'Ézéchiél formule contre les « bergers » (*ra'awatā*) du peuple pour s'être enrichis aux dépens de leurs « brebis » qu'ils piétinent (Ez 34,18-22), Éphrem discerne une préfiguration de ce qui arrivera aux Ariens, ces « bergers » qui ont troublé les sources qui étaient encore pures au temps des apôtres (HdF 35,9).

Les prêtres juifs contemporains de Jésus n'échappent pas, eux non plus, à la critique d'Éphrem, même si d'autres défauts leur sont attribués. Mais y a-t-il un quelconque indice qui orienterait vers une déficience du sacerdoce lui-même ? En fait, l'un des défauts qu'Éphrem discerne dans le comportement des prêtres serait leur jalousie envers Jésus, qu'Aphraate a imputée à Aaron vis-à-vis de Moïse. Une jalousie suscitée par les sentiments d'incapacité que ressentent les prêtres juifs à l'égard du pouvoir salutaire de Jésus, soit à cause des guérisons qu'il effectue (Virg 35,3), soit à cause de l'universalité de la rémission des péchés qu'il accorde à tous les peuples (Virg 8,21). Jaloux, ces prêtres ont

Ozias et à Géhazi. Comme Géhazi n'était pas prêtre et n'était pas considéré comme tel par Éphrem, on n'a pas à s'en occuper ici. Même s'il est souvent associé à des prêtres, tels que les fils d'Éli, à cause de l'avidité des uns et des autres (CNis 21,6,9), ou à Coré pour avoir subi tous les deux la colère de Dieu (cf. la deuxième partie de HdF 28,14). Sa comparaison avec Judas Iscariote ne fait pas de lui non plus un apôtre, ou un prêtre avant la lettre, Judas étant accusé d'avidité (Eccl 11,7) et d'infidélité envers le Maître (Eccl 31,8-9). Personnage à multiples facettes, Gehazi est comparé tour à tour aux Marcionites, en raison de son ingratitude à l'égard des bienfaits du Créateur (CH 45,6), ou à Adam, Caïn, Akân et Judas en raison de la dissimulation de ses desseins pernicieux (Eccl 46,9).

été poussés à persécuter le Christ (Virg 21,3), ou à se moquer de celui qui, par son amour, attire les pécheurs vers lui (Eccl 9,19).

De ce qui précède, on peut conclure que le sacerdoce juif ne peut assurer la rémission des péchés qu'à son propre peuple. Cela est lié au sacerdoce lui-même. Mais sur le plan de son exercice, Éphrem discerne une partialité (*masab b-aḡē*) du lévite qui refuse de faire descendre le paralytique dans le bassin de Siloé (cf. Jn 5,2-9), tandis que le prêtre chrétien est loué pour sa permanente disponibilité à venir au secours de son prochain (Epiph 11,6). Si la partialité est un vice inhérent au prêtre juif, donc lié en quelque sorte à sa fonction, elle risquerait d'entacher le sacerdoce lui-même. Dans le SdDN, les prêtres juifs ne sont pas seulement présentés comme incapables de pardonner, ici à la pécheresse (Lc 7,36-50) qui est venue chercher le pardon auprès du Seigneur : « Car les prêtres sont incapables de remettre des péchés comme ceux-là » (SdDN 44,10-11), mais Éphrem va jusqu'à les qualifier de « prêtres impies » (*kahnē 'awalē*), à qui le don du sacerdoce a été accordé sans qu'ils se soient efforcés de le conserver dans sa pureté (SdDN 53,3-5). Encore une fois, la déficience est dans les porteurs du sacerdoce et non pas dans le sacerdoce lui-même, car, plus loin dans le texte, Éphrem explique la tolérance de Dieu face à l'ingratitude d'Israël par le fait qu'« il a toléré » son paganisme « à cause de son sacerdoce », comme il a supporté sa magie à cause de sa prophétie et son pouvoir impie à cause de son « saint diadème » (SdDN 53,9-11).

6.1.3 Jacques

En passant à Jacques, on ne tarde pas à constater que, sans qu'il soit ignoré, l'intérêt porté aux prêtres de l'A.T. est en retrait par rapport à l'attention prêté aux prêtres juifs contemporains de Jésus. Jacques ne manque pas non plus de faire apparaître le contraste entre les anciens prêtres juifs, honorables et louables, et les nouveaux prêtres qui ont trahi la tradition de leurs ancêtres. Parmi les anciens qui sont considérés comme diligents, Jacques cite Moïse, Aaron, Josué et Éléazar, auxquels il oppose les nouveaux prêtres, Anne et Caïphe qualifiés de « vicieux » (*sriḡē*), « négligents » (*ḥbananē*; litt. : paresseux) et « méchants » (*bīṣē*) (IV 733,17-18; 758,1-4)¹¹. À part cette comparaison où les quatre anciens prêtres sont nommés, Jacques s'arrête encore aux deux fils

11 En abordant plus loin l'aspect positif du sacerdoce, nous analyserons Ril IV 600,8sv, où il est rapporté que Jésus ne trouva pas la sainteté de Moïse et d'Aaron dans le temple qui grouillait de marchands (Mt 21,12-17), allusion implicite à la dégradation morale des prêtres de son temps. Cette opposition entre prêtres anciens et prêtres nouveaux se trouve chez Éphrem qui, identifiant les prêtres anciens (*kahnē qadmayē*; litt. : prêtres premiers) avec les justes qui ont désiré voir la beauté du Fils mais ne furent pas exaucés, les oppose aux prêtres qui arrivent à mi-chemin (*meṣ'ayē*), contemporains de Jésus, qui ont détesté

d'Aaron, Nadab et Abihu, une fois par une simple allusion¹² et une deuxième fois en consacrant une interprétation au récit de leur offrande. Dans ce dernier cas, la première démarcation de Jacques par rapport à Éphrem consiste à ne pas assimiler l'audace des deux prêtres à celle des Ariens¹³. De même, l'évocation qu'il fait de l'audace d'Ozias qui chercha à dérober le sacerdoce du prêtre (v 409,18-410,15v) n'est point mise en relation avec l'attitude arienne. Dans son exégèse du texte scripturaire d'Adab et d'Abihu, la raison explicite que Jacques donne de l'intervention du feu divin qui vient consumer les deux prêtres s'apparente à celle qu'avance Aphraate, mais elle est plus clairement développée par notre docteur. Ainsi, la raison qui explique le rejet de l'offrande des deux fils d'Aaron serait la transgression de la loi divine donnée à Moïse, une offrande présentée à un moment inopportun (*d-lā b-zabnah*; litt.: pas en son temps) (III 839,4), car les sacrificateurs se trouvent sous l'effet de l'alcool (Lv 10,9) et donc ivres :

Et comme ils étaient ivres, ils prirent le feu étranger et le présentèrent
(comme offrande),
bien qu'ils ne soient ordonnés ni par le Seigneur ni par Moïse.

III 839,5-6

Un troisième trait par lequel Jacques manifeste une exégèse originale par rapport à ses deux prédécesseurs est le sens qu'il donne à la consommation des personnes par le feu à l'exclusion de leurs vêtements sacerdotaux. Il y lit la sagesse de Dieu qui punit les transgresseurs en sauvegardant le don qui leur a été fait, leur « onction », leur « sacerdoce » qui est représenté par le vêtement sacerdotal¹⁴. Là aussi, une distinction est faite entre les personnes indignes et le sacerdoce qui n'est pas entaché par les imperfections humaines.

sa beauté et l'ont rejeté, contrastant ainsi avec les prêtres de l'Église qui l'ont reçu dans leurs mains comme pain vivant (Virg 35,12).

12 Cette allusion est faite dans un *mūmrā*, où, expliquant le titre *'zaza'el* qui signifie « Dieu (El) puissant (*'azizā*) », Jacques présente ce dernier comme zélé, s'irritant contre ceux qui s'opposent à sa volonté sainte : « Dans le feu, il consuma les prêtres qui ont transgressé sa loi » (III 268,7).

13 Pour exprimer cette audace, Jacques utilise le terme *amrah* dans différentes formes verbales, comme verbe (III 836,19), ou comme adverbe (III 837,13).

14 Voici un extrait du texte :

Sur-le-champ, la flamme qui dévore les sacrifices brûla
les jeunes prêtres qui ont introduit audacieusement les encensoirs.
Les prêtres furent consumés, mais non pas leurs vêtements,
car le feu qui descendit sur l'offrande est sage.
Dans les corps des audacieux, le feu s'alluma pour les brûler,

Mais il reste que la plus grande nouveauté de Jacques vient de la projection de sa christologie miaphysite sur le texte biblique. Refusant qu'en christologie il y ait un quelconque « ajout » (*tawseftā*) à la nature divine du Verbe au point de former, à côté de celle-ci, une autre nature dite humaine, il l'applique ici aux deux feux dont seul le feu divin est acteur par le fait même qu'il se trouve investi d'une double fonction : consumer l'offrande et chasser le feu « étranger » en dehors du temple :

Et le feu (divin), s'enflammant, consuma le sacrifice de cet holocauste
(représenté) par le feu étranger qui est entré au sanctuaire.
Ceci étant dit de la flamme (il s'ensuit)
qu'aucun ajout n'est requis pour le feu divin.
Autant qu'il est requis, Dieu envoie du feu pour le sacrifice ;
pourquoi un autre feu est-il entré au sanctuaire ?

III 837,2-7

Ce feu qui est étranger, le feu du sacrifice
est sorti le chasser du sanctuaire afin qu'il n'y rentre plus.

III 838,1-2

À cet égard, la position de Jacques au sujet des deux feux ne souffre pas de l'ambiguïté qu'on décelait dans l'hésitation d'Aphraate. Celui-ci affirmait tantôt que le feu céleste consume les prêtres tandis que le feu étranger dévore l'offrande, tantôt que c'est le feu divin qui s'enflamme dans les encensoirs. Pour Jacques, le feu étranger n'a aucune tâche à accomplir dans l'offrande et doit être banni, comme doit être rejeté tout ajout à la personne du Verbe.

En outre, Jacques dépasse de loin les autres docteurs syriaques quand il s'agit de répertorier les défauts des prêtres contemporains de Jésus, au point que des actes non commis par ceux-ci leur sont attribués¹⁵. Tel est, par exemple, l'acte de couvrir le Fils du voile du sanctuaire transformé en tunique de pourpre, acte perpétré par les soldats (cf. Mt 27,27-28) que Jacques impute néanmoins

mais il n'outragea ni le sacerdoce ni les vêtements (sacerdotaux).

Le vêtement des prêtres est honoré et n'est pas consumé.

Ainsi, la flamme a conservé et a consumé avec discernement.

Elle ne s'est pas approchée de leur onction et de leurs vêtements.

Le feu qui sortit (d'après de Dieu) chassa le feu qu'ils portaient (III 837,12-21).

15 Nous ne nous attarderons pas à relever tous les défauts que Jacques leur fait endosser ni à donner tous les textes à l'appui. Nous choisirons plutôt ceux qui s'avèrent les plus représentatifs et les plus pertinents et nous tâcherons de les regrouper dans des catégories appropriées.

aux prêtres (Ril v 618,24-28)¹⁶. De même, l'accusation portée contre Jésus de chasser les démons par Béelzéboul, que l'Écriture attribue aux Pharisiens (Mt 12,24), ou aux scribes (Mc 3,22), est dressée contre les « prêtres du peuple » par Jacques (I 429,21). Le docteur syriaque impute également aux prêtres les critiques formulées contre des guérisons accomplies par Jésus, comme celle de l'aveugle-né¹⁷, où l'Écriture ne parle que des Juifs (Jn 9,18.22) ou des Pharisiens (Jn 9,13.40), ou comme la guérison de l'infirme de la piscine de Bethesda (Jn 5,1-18), où les Juifs du récit johannique sont transformés en prêtres chez Jacques (IV 709,7-8; 718,1)¹⁸. La présence de prêtres, absents dans le récit des Actes des Apôtres, est encore signalée lors de la guérison d'un impotent par Pierre devant la porte du temple (Ac 3,1-10) (V 730,7-8). Les prêtres peuvent également ne pas être évoqués dans le récit scripturaire, mais l'occasion paraît propice à Jacques pour les citer dans le but de montrer leur ingratitude. Telle est l'occasion que saisit Jacques pour faire dire à Jésus, s'adressant à la veuve de Naïm (Lc 7,11-17), que les prêtres l'ont renié (III 557,5) et, plus loin, que le fils guéri confesse à Jésus sa gratitude en accusant d'injustice les prêtres qui l'injurient (III 561,9-10).

S'il est vrai que Jacques surcharge les prêtres d'une responsabilité qui va au-delà de ce que l'Écriture leur attribue, il est désormais temps de passer en revue les déficiences de ces prêtres et de chercher à savoir, à la fin de l'enquête, si ces défauts ont un impact sur le sacerdoce lui-même. Nous le ferons avec la plus grande concision, sachant que Jacques se montre prolixe dans ce domaine. À la suite d'Éphrem, Jacques souligne la jalousie qui envahit les prêtres à la vue des guérisons effectuées par Jésus¹⁹. Cependant, à la différence d'Éphrem, Jacques développe un ensemble de défauts liés à la jalousie qui les provoquent : le murmure (II 525,8), l'outrage (II 525,7; V 515,13), l'injure (III 561,9), la calomnie (II 532,7). Un autre défaut que Jacques reprend à Éphrem est la partialité (*masab b-afē*) des prêtres, qu'il discerne dans le choix qu'ils font des personnes

16 En fait, cette attribution n'est pas propre à Jacques, car on la trouve chez Éphrem (Az 5,6-14; Crucif 4,2-5). Cf. Gribomont, *Triomphe de Pâques*, p. 172, qui cherche l'origine dans un apocryphe, mais avoue ne pas parvenir à déterminer de quel apocryphe il s'agit.

17 Cf. III 465,8-9; 476,9; 477,8; 478,3-4.

18 À la suite des *Hymnes de l'Épiphanie* (Epiph 11,6; cf. Beck, version, p. 171, n. 13) et du *Commentaire du Diatessaron* (CDiat 100,10), Jacques parle de la piscine de Siloé et non pas de celle de Bethesda (cf. IV 704,4.10; 705,1; etc.). Cf. *supra*, p. 18-19, n. 37.

19 C'est un thème récurrent chez Jacques, qui voit la jalousie exprimée par les prêtres à la suite de la guérison de la femme courbée (Lc 13,10-17) (V 511,17; 515,13), après la guérison de l'aveugle-né (III 476,9), de l'infirme de Siloé (IV 718,1), ou, de façon générale, leur jalousie envers Jésus, laquelle est suscitée par la peur que la concurrence avec Jésus ne leur fasse perdre leur pouvoir (IV 759,3-12).

qui attendent la plongée dans la piscine, excluant les petites gens pour privilégier les gens haut placés, ou faire « plaisir à leurs proches (*metūl našaw*; litt.: pour ses proches), par acception de personne » (IV 709,10).

Pour dure qu'elle puisse paraître, la critique de Jacques transpose ce qu'Éphrem dit du peuple juif en général pour le faire porter sur les seuls prêtres. Il en est ainsi de la qualification de « crucificateurs » qu'Éphrem attribue au peuple (cf. Crucif 8,7), mais que Jacques impute aux prêtres en les nommant avec les Sadducéens (III 254,3-4), ou avec les scribes (IV 759,3-6). Les grands prêtres qui envoient Saul pour persécuter les disciples (Ac 9,1-2) seront décrits comme des « assoiffés de sang » (II 723,2). Peut-être faut-il voir la même intention de cibler les prêtres par l'accusation d'ingratitude qu'Éphrem étend à tout le peuple, mais que Jacques limite aux « prêtres et scribes » (III 464,6). Mais comme Éphrem, Jacques qualifie les prêtres d'impies (*'awalē*), défaut qu'il voit incarné dans la personne du grand prêtre qui a organisé le martyre d'Étienne (III 717,1-6). Toutefois, par opposition au bon larron, Jacques les appelle aussi « prêtres impurs » (*kahnē ṭamē*) (v 669,8), des « prêtres scélérats » (*kahnayhūn d-rūš'ā*) (Ril v 620,5), ou, à cause de leurs calomnies contre la Vierge Marie, des « prêtres pleins de scélérateuse » (*malay rūš'ā*) (BedS 805,12-13). Jacques se démarque aussi d'Éphrem lorsqu'il discerne une intervention satanique dans les complots perpétrés contre Jésus par les prêtres, les chefs du peuple, les scribes et les Sadducéens (I 491,6-15).

Ce tableau qui brosse les défauts les plus flagrants des prêtres suffit à donner une idée de la pensée de Jacques à leur sujet. Le constat qui ressort de cette enquête confirme que, derrière les défauts des personnes, la valeur du sacerdoce lui-même n'est en rien mise en question.

6.1.4 *Narsai*

Bien qu'elle soit en retrait par rapport aux auteurs précédemment étudiés, l'approche de Narsai n'en épouse pas moins l'évaluation portée sur les prêtres contemporains de Jésus. Car, à la différence de ses pairs, Narsai n'évoque jamais la mémoire des prêtres anciens qui ont transgressé la loi divine, à commencer par les fils d'Aaron jusqu'aux fils d'Éli, en passant par Uzza, comme il ne commente jamais ceux qui ont voulu dérober le sacerdoce, le roi Ozias et Coré avec ses hommes. Concernant les prêtres juifs du temps du Christ, les mêmes défauts leur sont attribués: leur jalousie exprimée notamment dans le commentaire réservé à l'entrée de Jésus à Jérusalem²⁰, et à la même occasion, leur ingratitude quand ils sont comparés aux enfants qui jubilent en accueillant

20 Cf. I 329,16-17; PP I 392,19.

le Roi (PP II 309,18-19 ; 316,2), et l'ironie qu'ils réservent à Jésus élevé sur la croix (McLeod III 443). Avec ces bribes de critique, Narsai ne change rien à la conclusion principale d'un discours sur le prétendu aspect négatif du sacerdoce, à savoir que la déficience qu'il souligne ne touche que les *sacerdotes* et nullement le sacerdoce lui-même.

6.2 L'aspect positif dans l'exercice du sacerdoce

En dépit du mauvais exercice du sacerdoce par certains prêtres juifs, l'image du prêtre en général n'en est pas pour autant affectée et les auteurs syriaques ne tarissent pas d'éloges à l'égard des grands parmi eux.

6.2.1 *Aphraate*

Aux yeux d'Aphraate, Aaron est un « prêtre saint » (*kahnā qadīšā*) (I 788,25-26) et les prêtres sont présentés comme des « connaisseurs de la loi » (II 136,22), même s'ils peuvent la transgresser (I 964,15-17). Après avoir fixé l'origine du sacerdoce à partir d'Aaron, Aphraate passe à Éléazar et rappelle que Pinhas « a fait reposer la colère de Dieu par son zèle » (II 48,6-7). Par ailleurs, interprétant Is 41,17-19, il décèle que le peuple provenant des peuples est symbolisé par « les pauvres et les miséreux qui demandent de l'eau et il n'y en a pas » (I 913,25-916,1). Quant aux « prêtres du peuple et le saint Ordre » (*qyamā qadīšā*), ils sont symbolisés par les cèdres, les acacias, le myrte et l'arbre à huile (Is 41,19) dont la verdure perdure été comme hiver (I 916,11-15), allusion à une spiritualité qui ne connaît pas de sécheresse par opposition au caractère aride du désert dans lequel ils sont plantés. Les prêtres étant associés aux membres de l'Ordre, la louange dont ils sont l'objet ne leur est pas accordée à cause de leurs fonctions sacerdotales, mais plutôt en raison de leurs vertus éthiques et spirituelles²¹. À ce titre, étant donné la grandeur et la dignité de leur statut²², les prêtres

21 À moins d'admettre l'hypothèse d'après laquelle les Membres de l'Ordre étaient associés à l'ordre sacramentel et hiérarchique, un statut qu'ils ont conservé jusqu'au VII^e siècle d'après l'hypothèse de M.-J. Pierre, *Introduction*, p. 100-101, *Membres de l'Ordre*, p. 28.

22 L'expression *kahnā rabā* (grand prêtre) renvoie souvent au titre que porte celui qui est nommé « grand prêtre » chez les Juifs (cf. II 64,2-3 ; le texte est ici une citation de Ag 1,1), mais, bien que le texte soit ouvert au double sens, il se peut que le qualificatif « grand » renvoie plus au mérite moral du prêtre qu'à son titre ; ainsi en est-il du texte où le qualificatif « grand » se trouve opposé à la jalousie dont Aaron est victime à l'égard de Moïse, et cela à cause de sa sœur Miryam : « Aaron étant un grand prêtre de la maison d'Israël, mais à cause de sa sœur Myriam, il devint jaloux de Moïse » (I 257,6-8).

sont appelés à une certaine continence sexuelle, du moins avant l'exercice de leurs fonctions sacerdotales (1 261,26-264,1)²³, la continence de Moïse durant quarante jours servant de modèle (cf. Ex 24,18) (1 832,7-10). Encore doivent-ils s'abstenir de prendre comme femme une veuve, une femme répudiée, ou une prostituée pour ne contracter mariage qu'avec une vierge (Lv 21,13-14; Ez 44,22) (1 829,19-832,6).

Comme la fonction principale du prêtre est d'offrir le sacrifice ou de faire l'offrande, c'est en lien avec cette fonction que la personne du prêtre, et notamment son statut, est évaluée. Ainsi, comme Caïn est mis en rapport avec les prêtres de Baal, Abel se trouve associé, en raison de son offrande agréée «à cause de sa foi» (1 33,8-9), à Élie dont l'offrande a été consumée par le feu divin (1 144,9-12). En plus de la foi, Aphraate pose comme conditions pour l'agrément d'une offrande le jeûne pratiqué par Abel (1 101,1-2), et surtout la prière, ou ce qui lui équivaut, la pureté de cœur. Celle-ci, au dire d'Aphraate, a permis que l'offrande d'Abel soit agréée (1 140,3-4). Elle est en fait identifiée à la prière: «Et la pureté du cœur d'Abel est sa prière» (1 140,24-25). Par conséquent, la prière est une «offrande pure» par laquelle les justes ont remporté victoire (*etnaṣaḥ*) (1 137,6-8), constituant ainsi une condition indispensable pour l'agrément de l'offrande: «C'est par la prière, en effet, que les offrandes furent acceptées» (1 137,9-10). Qui plus est, la prière peut se substituer à l'offrande et obtenir, mieux que cette dernière, le contentement de Dieu. Aphraate parvient à une telle conclusion en commentant Is 1,16-18, où le prophète définit les conditions qui président à l'acceptation ou au refus d'une offrande, faisant prévaloir l'amour du prochain, notamment du plus miséreux, pour qu'une offrande soit agréable à Dieu; il termine en expliquant que l'invitation à «parler ensemble» est un appel que Dieu lance pour venir à la prière qui est la véritable offrande (1 180,17-24).

À l'opposé de la prière, c'est le péché qui habite le cœur de tout homme, notamment du prêtre, et c'est lui qui jette le discrédit sur l'offrande. Il en est ainsi du rejet de l'offrande de la maison d'Éli, incapable qu'elle est d'effacer sa faute (1 S 3,14). De même, à cause des péchés des fils d'Israël, leurs offrandes n'ont pu leur procurer l'expiation (1 177,21-26). Encore faut-il préciser que toute prière ne plaît pas à Dieu, que ce soit celle qu'adressent les prêtres de Baal à leur dieu (1 164,17-19), ou celle du chrétien qui demande à Dieu de lui

23 Pour les sources de cette idée, cf. M.-J. Pierre, *Introduction*, p. 377-378, n. 39.40, qui conclut à son absence dans les textes de l'A.T., la trouvant plutôt attestée dans des textes de Qumran (1 Q S 1,25; 2,11), ou encore dans la tradition patristique, citant Éphrem, Épiphane, Jérôme, etc.

remettre ses péchés s'il refuse de pardonner à son prochain (1 165,17-168,2)²⁴. D'où l'importance qu'accorde Aphraate au lien qui existe entre prière et pureté du cœur, celle-ci constituant le critère interne d'une prière authentique et crédible. Quant au critère externe qui détermine qu'une prière, et, partant, une offrande sont agréables aux yeux de Dieu, il se traduit par la consommation de l'offrande par le feu divin, et rarement par la descente de la pluie sur la moisson, comme c'est le cas pour l'offrande de Samuel (1 152,26-27). Ainsi, parce qu'agréable, l'offrande d'Abram (Gn 15,17) fut consumée par le feu (1 41,11-13), tout autant que celle de Manoah (Jg 13,20) (1 141,1-3), de Salomon (2 Ch 7,1) (1 144,6-9) et d'Élie (1 R 18,38) (1 143,9-11).

6.2.2 *Éphrem*

Éphrem ne manque pas non plus de mettre en valeur le mérite des prêtres juifs, moins en les dotant de qualificatifs élogieux qu'en faisant valoir leurs actions. À vrai dire, l'attribut de « grand » n'est accordé qu'à Melchisédech, considéré comme « grand pontife » (*kūmrā rabā*)²⁵. Comme Melchisédech, Abel est aussi un type du Christ de par l'offrande qu'il fit, mais un type imparfait du fait que l'offrande de soi doit précéder l'offrande de l'agneau, une succession dans le temps qui le défavorise par rapport au Christ qui est lui-même et en même temps l'agneau qui offre, qui est offert et qui agréé l'offrande (Crucif 2,9). En dépit de sa responsabilité dans la fabrication du veau d'or (Ex 32,1-14), Aaron est dépeint comme celui qui remporte la victoire sur la mort « grâce au parfum de l'encens » (CNis 53,13)²⁶, une allusion probable à l'expiation obtenue par l'offrande, d'après un aveu prononcé par la Mort :

L'encensoir d'Aaron me fait peur.

Il se tient entre les morts et les vivants, et il m'a vaincu.

CNis 39,6

24 La même idée est développée par Jacques, et surtout par Éphrem ; cf. notre *Notre Père*, p. 389 et n. 53.

25 Nat 9,3. Peut-être ne faut-il pas traduire, comme le fait Beck, par Hohenpriester, donnant à Melchisédech le titre qui revient au grand prêtre juif. Melchisédech est grand en raison de ses qualités qui n'appartiennent pas au grand prêtre juif et par lesquelles il annonce et préfigure le sacerdoce du Christ. Pour cette raison, la figure de Melchisédech ne sera abordée que plus loin, en rapport avec le sacerdoce christique.

26 Sur la notion d'encens et sa signification chez Éphrem comme odeur de vie, de salut, et sa réduction avec les générations suivantes, notamment chez Jacques de Saroug, à un effet conjuratoire, cf. l'article d'Ashbrook Harvey, *Scent of Salvation*.

Avec un tel éloge, Éphrem semble établir un rapport entre le bâton d'Aaron qui fleurit (Nb 17,23), symbole de la résurrection d'une part, et d'autre part, les vêtements sacerdotaux (*lbūšē d-kūmrūtā*), indispensables pour le service religieux (CNis 48,1), comme pour dire que le sacerdoce d'Aaron est lui aussi porteur d'un signe de vie capable d'ouvrir et de préparer à la vie immortelle. Dans une tout autre perspective, Aaron et son frère Moïse sont décrits comme les sauveurs du peuple en Égypte face au paganisme, comme les trois jeunes gens le sauvèrent à Babel (Ieun 7,6).

Tout autant qu'Aaron, son fils Éléazar reçoit une apologie non moins flatteuse. Même si le statut sacerdotal n'est pas mentionné, c'est certainement en tant que grand prêtre, rappelle Éphrem, que le corps d'Éléazar enseveli à Sichem fait honneur à la cité (Virg 17,5). Associés à Joseph et à Josué, les trois formeront les « trois symboles » qui demeurent dans la ville (ibid.), des pierres précieuses dans sa couronne (Virg 18,10). Encore positive et mise davantage en rapport avec sa qualité sacerdotale, la relation d'Éléazar à Josué est comparée à celle des apôtres à Jésus, les disciples étant présentés comme accompagnant les maîtres :

Et c'est lui (Josué) qu'il (Éléazar) accompagne, comme en symbole (*ayh da-b-razā*),
symbole des apôtres qui accompagnèrent Jésus²⁷.

Virg 18,8

Plus proches de la période de Jésus, les deux prêtres qui, sous la plume d'Éphrem, reçoivent une appréciation positive sont Jean Baptiste et Syméon. Appelé lévite et peint comme la « lampe »²⁸ qui précède l'arrivée du « soleil », le Christ, Jean Baptiste est le « serviteur » (*'abdā*) qui sera chargé de baptiser son « Seigneur » (Virg 32,5). D'après le témoignage de l'Esprit, le prophète lévite « sera élevé car il a baptisé » Jésus, sans qu'il lui soit donné de se hausser au rang du Seigneur qu'il baptise (ibid.)²⁹. L'autre prêtre juif, Syméon, est ce vase « pur » (*dahyā*) (SdDN 50,5) qui, aux yeux d'Éphrem, est aussi prophète

27 On a rencontré ce texte, *supra*, p. 18, n. 39, en discutant du sens de « lévite » (*lewī*) qui provient du verbe « accompagner » (*lwā*).

28 Beck traduit le terme *šragā* par Licht, lumière, qu'il vaut mieux traduire par lampe, et cela pour faire ressortir son opposition à « soleil ».

29 Dans NatSog 5,40, texte inauthentique, Jésus tente de convaincre Jean Baptiste, le lévite, de lui administrer le baptême pour que les détracteurs ne prétextent pas que son refus signifie que Jésus est « étranger à la maison du Père ».

pour avoir annoncé à la Vierge que son Fils amènera «la chute et le relèvement» (cf. Lc 2,34) (SdDN 50,23-24). Dans ce contexte, Syméon est comparé à Moïse, lui aussi prêtre et prophète et, comme ce dernier, il s'est sanctifié «pour qu'il soit digne, comme Moïse, des deux», c'est-à-dire de la prophétie et du sacerdoce (SdDN 50,5-6). La grandeur de Syméon le prêtre est encore mieux mise en valeur par la qualité de son offrande, qui n'est autre que le Christ lui-même. Fruit de notre humanité bien qu'il soit entièrement de la majesté divine (*rabūtā*), Jésus comme offrande a sanctifié les mains de l'offrant (Nat 25,16; cf. aussi CNis 35,3) qui se transforme lui-même en offrande agréable à Dieu (SdDN 47,12-18).

6.2.3 Jacques

Si, comparé à Aphraate, Éphrem élargit la liste des prêtres et des grands prêtres, Jacques va dépasser Éphrem par l'inventaire qu'il fait des ministres sacerdotaux. Sans qu'il ait intégré dans sa liste tous les prêtres cités par ses prédécesseurs – par exemple, et sauf erreur de notre part, il ne parle jamais du prêtre Syméon –, Jacques y ajoute bon nombre de prêtres ignorés des autres docteurs syriaques³⁰. Parmi les prêtres anciens qui ne sont pas mentionnés par ses prédécesseurs, Jacques considère Noé comme pontife qu'il qualifie de «juste» (*zadīqā*) (II 200,5-6) et dont l'offrande fut agréable à Dieu (III 704,12), de «prêtre pur» (*kahnā dahyā*) (IV 55,8), même si, avec les autres prêtres de l'A.T., il n'est pas retenu par David (Ps 110,4) comme celui qui préfigure le sacerdoce du Christ. Jacques s'arrête longuement sur l'offrande que s'apprêta à faire Abraham de son fils Isaac, et, en raison de sa grande foi en Dieu, il le qualifie de «prêtre habile» (*kahnā lbībā*) (IV 71,1; 85,17; 99,4), «glorieux» (*zahyā*) (IV 92,3), de «pontife pur» (*kūmrā dahyā*) (IV 92,2). De son côté, par l'onction d'huile qu'il versa sur la pierre, Jacob est doté d'une grande vision (*hezwā rabā*) qui, selon Jacques, «transforma (*ʿabdeh*; litt. : le fit) le juste Jacob en un prêtre» (III 202,6-7). Par ailleurs, en raison de la symbolique de l'huile par laquelle Jacob peint l'Église et le baptême, et par son bâton, figure de la croix, le patriarche est nommé par Jacques «grand (prêtre) et père des prêtres» (IV 799,1). Reprenant à Aphraate l'idée que la prière peut se substituer à l'offrande (IV 428,12 : «Un autel dans la baleine, et la prière retentit à la place de l'offrande»), Jonas est lui aussi appelé «prêtre» qui entra dans la baleine et y officia (IV 428,10-11). En comparaison avec la tente d'Aaron, la montagne où officia Élie et le temple de Salomon, la baleine se transforme en un sanc-

30 Parmi les prêtres que David ne considère pas comme pertinents pour représenter le sacerdoce christique, Jacques nomme Abel, Noé, Abraham, Aaron, Éléazar, Pinhas (II 198-201).

taire faisant de Jonas un « prêtre glorieux », unique en son genre (IV 428,16-19). Non moins élogieuse est la qualification de « prêtre glorieux » (*zahyā*) donnée à celui qui s'opposa à l'audace du roi Ozias (V 413,17 ; 414,15). Totalement ignoré par ses prédécesseurs, le grand prêtre Josué, fils de Yehoçadaq (cf. Esd 3,2 ; Ne 12,10), se laisse aider par l'ange lorsqu'il est tenté par Satan³¹. Proche de la période de Jésus, c'est Zacharie, le grand prêtre et père de Jean Baptiste, qui mérite le titre de « prêtre glorieux » (II 146,17 ; 152,15) et « juste » (II 146,17 ; 151,12), ou encore de « pontife glorieux » (II 146,21).

Concernant l'évaluation d'autres prêtres évoqués par ses prédécesseurs, l'approche de Jacques se distingue par deux traits : d'abord, là où les autres se contentent de signaler la grandeur de certains prêtres anciens en les mettant en rapport avec des prêtres postérieurs, Jacques les aborde séparément en les revêtant d'une grande estime ; ensuite, voulant mettre en valeur la grandeur de certains prêtres, il les confronte à Melchisédech, le modèle parfait du sacerdoce dans l'A.T. et le type par excellence du sacerdoce christique. En fait, si chez Éphrem Moïse est à peine évoqué dans une comparaison mettant en exergue l'importance de Syméon le grand prêtre, il est chez Jacques considéré en lui-même et pour lui-même, comme « prophète et prêtre », habilité à enseigner les « mystères à venir » (*razē da-ʿtīdatā*) (II 879,7). Avec Aaron, il est saint et aimable et les sacrifices des deux, appréciés à l'aune de leur temps, sont jugés bons (II 208,4-5) et dotés de la capacité d'annoncer le Christ « en mystère » (*razanāyit*) (IV 796,6)³². De même Josué, qu'Éphrem envisageait en rapport avec Éléazar et qu'il comparait à Jésus en rapport avec ses apôtres, reçoit sous la plume de Jacques une évaluation pour lui-même. En fait, Josué est considéré comme un grand prêtre qui a pu faire entrer le peuple dans la terre promise, en divisant le Jourdain et en y établissant des murailles de pierres de part et d'autre du fleuve (Jos 4) (IV 311,12-13). S'il est vrai que le prodige est à attribuer à la puissance divine de l'Arche, Josué n'y contribue pas moins grâce à sa sainteté, et Jacques en donne la preuve : contrairement à Josué, Géhazi s'est montré impuissant à ressusciter le fils de la Sunamite, non parce que le bâton est incapable de produire le prodige, mais à cause de la défaillance de Géhazi :

Non que le bâton fût manquant (*mḥīl wā*, litt. : fût faible) de la puissance qui revivifie le mort ;

31 I 221,8,12 ; 243,4-7.

32 Dans CJ V 193-194, Jacques distingue entre les deux fonctions assumées par Moïse et par Aaron respectivement : la prophétie revient à Moïse et le sacerdoce à Aaron, qualifié de « grand pontife de Dieu ».

c'est celui qui le tint qui est déficient (*srīq wā*) et manquant (*sfīq*; litt. : vide) pour (réaliser le) prodige.

IV 311,10-11

Le deuxième trait qui spécifie l'approche de Jacques est la comparaison qu'il établit entre les prêtres juifs et Melchisédech. Constatant qu'à part Melchisédech, qui n'est pas juif, aucun prêtre juif, quelque parfait que soit le sacerdoce qu'il représente, n'a pu se hausser au point de pouvoir peindre le sacerdoce christique (cf. notamment II 199-201), Jacques choisit de mettre ces prêtres en valeur en les confrontant à Melchisédech. C'est ce qui transparaît du dernier conseil donné par Aaron lors de la transmission du sacerdoce à son fils, où le sacerdoce reçu est mis en rapport avec celui de Melchisédech :

Le Seigneur qui donna le sacerdoce
à Melchisédech, un grand prêtre,
lui te donnera la plénitude (*šūmlayā*)³³
Par l'« ordo » (*dargā*) que tu as reçu aujourd'hui.

I 80,6-7

Même Jean Baptiste, lévite et méritant le qualificatif de grand prêtre (*kahnā rabā*)³⁴, du fait que, parmi les enfants des femmes, il n'en a pas surgi de plus grand que lui (Mt 11,11) (III 692,19), n'est pas moins rendu égal à Melchisédech en raison de son offrande spirituelle et, à ce titre, dépassant les plus grands prêtres, Aaron et Éléazar :

Celui-là est né de la maison d'Aaron, corporellement (*paḡranāyit*),
et il offre des sacrifices, comme Melchisédech, spirituellement (*rūḥa-nāyit*).

III 690,4-5

Il est pontife comme le célèbre Melchisédech,
et grand prêtre meilleur qu'Aaron et Éléazar

III 705,6-7

33 Le terme *šūmlayā* peut avoir plusieurs sens; en plus de plénitude, il signifie ordination sacerdotale, accomplissement ou achèvement, satisfaction, confirmation.

34 Jean Baptiste est dit être « fils des Lévites » (III 688,19), grand prêtre (III 677,9; 686,16), ou le grand (parmi) les prêtres (*rabā d-kahnē*) (III 690,2; 709,20). Jacques lui décerne également le titre d'apôtre (III 690,1) et, comparé à tous les justes, les prophètes et les pontifes, il est plus grand qu'eux (III 693,2-13).

Dans un domaine qui nous éloigne un tant soit peu du sacerdoce, mais qui est pertinent pour le rapport que Jacques établit entre Jean Baptiste et Melchisédech, il est dit que Jean Baptiste refuse de s'abaisser au rôle de thaumaturge – le miracle est probablement conçu dans sa forme extérieure et visible – et préfère s'occuper de la guérison des âmes, s'élevant ainsi aux beautés invisibles de Melchisédech (III 709,3-4).

Pour les autres prêtres juifs qui se trouvent mentionnés par les prédécesseurs, Jacques multiplie encore davantage les éloges à leur égard, faisant ainsi ressortir non seulement leur qualité personnelle, mais aussi leur performance dans l'exercice de leur fonction. Ainsi Aaron n'est-il pas seulement un « grand pontife » (I 568,6; CJ V 194), un « prêtre glorieux » (I 69,18), un « prêtre aimable » (I 81,20) dont le « feu caché de son esprit est pur » (I 71,5), mais étant aimable, c'est aussi « avec amour » (*ḥabībāyit*; litt.: aimablement) qu'il porte et célèbre le sacerdoce parvenu jusqu'à lui (I 70,1-2). Dans son ministère sacerdotal intériorisé de la sorte, Jacques discerne une corrélation étroite entre la pureté de son cœur et la valeur de son offrande :

Aaron porta (comme offrande) un feu et un (autre) feu,
et il (les) fit entrer devant Dieu.
Dieu regarda son cœur
et il agréa les deux (feux).
Il porta un feu visible sur sa main
et un feu invisible en son esprit.
(À Dieu) plut le feu de son cœur
et le feu sur ses mains fut agréé.

I 71, 1-4

Ces deux aspects, personnel et ministériel du prêtre, sont également attestés dans l'apologie qu'adresse Moïse à son frère Aaron lors de la cérémonie de la passation du sacerdoce à Éléazar. Ainsi, à la perfection personnelle traduite par la mise en pratique du vouloir du Seigneur (I 82,1-2) répond la perfection des sacrifices offerts par Aaron (I 81,21-22). Cependant, le lien où l'intérieur fonde et donne valeur à l'extérieur, à savoir à l'offrande, peut bien céder la place au mouvement inverse, d'après lequel la sainteté est acquise par les prêtres grâce à l'exercice de leur sacerdoce :

Des gens établis (*da-hwaw*; litt.: qui sont devenus) entre Dieu et les
hommes
et, grâce à leur encens et leurs sacrifices, ils sont saints.

II 200,21-22

À l'instar d'Aaron le père, Éléazar et son fils Pinhas bénéficient des mêmes éloges qui lui sont attribués, même si de manière moins fréquente. Citant les trois ensemble, Jacques leur réserve le qualificatif de « prêtres glorieux » :

À la tribu de Lévi fut réservé le statut (*feṣṭā*; litt. : le sort) des pontifes
d'où ont surgi des prêtres glorieux (*zhayā*) et célèbres.
Le grand Aaron et Éléazar, prêtre saint,
et Pinhas qui a éloigné (*da-klā*; litt. : a empêché) des Hébreux l'ange de
la mort³⁵.

II 200,17-20

Ailleurs, Éléazar est qualifié de « pontife glorieux », tandis que Pinhas reçoit le titre de « grand » (*rabā*) (Iv 752,18). Comparant le zèle du dernier à celui du Christ, Jacques rappelle aux adultères que l'épée du Christ traversera leurs âmes et non pas leurs corps (v 152,7-8). Hautement estimée, même s'il est dépassé par Melchisédech, à plus forte raison encore par le Christ, l'image du prêtre juif est toutefois ternie par la dégradation qu'a connue le sacerdoce au temps de Jésus, que Jacques dévoile à partir de la scène de l'expulsion des marchands du temple :

(Jésus) vit le service (sacerdotal) abandonné, le sanctuaire (*qūdšā*)³⁶ mé-
prisé et la loi dédaignée ; on n'y trouve plus la gloire (*zahyūtā*) de la mai-
son de Moïse, ni les belles traditions (*ʿyadē*; litt. : coutumes) de Lévi.

Ril IV 600,9-10

Le texte continue à décrire le désordre dans les rangs des ministres, mais ce qui nous intéresse ici est le jugement positif que Jacques porte sur le sacerdoce de Lévi.

6.2.4 *Narsai*

Tout en restant fidèle à notre option méthodologique de ne considérer l'aspect positif du sacerdoce que moyennant le jugement porté sur les ministres, autrement dit, en ignorant pour le moment ses différentes fonctions, le bilan de l'enquête relative à l'approche de Narsai est nettement mitigé en comparaison avec ses pairs. Somme toute, peu de prêtres sont évoqués par Narsai, même s'il lui arrive d'en mentionner certains qui ne sont pas cités par les trois

35 Dans la suite, il est souligné que leur grandeur est dépassée par Melchisédech.

36 Rilliet traduit par « sainteté », mais ici, juxtaposé à « service » et « loi », le terme signifie plutôt « sanctuaire ».

autres écrivains. Ainsi en est-il du « prêtre Samuel », celui qui a été élevé « au rang de la prophétie et du sacerdoce », et qui a dépassé en estime Baraq, Gédéon, Nephté et Samson qui ont succédé à Moïse et Aaron (PP II 612,3-6). Il est vrai que sa supériorité par rapport à ceux qui le précèdent n'est pas évaluée à l'aune de son sacerdoce, mais plutôt à la lumière de sa vie juste dès son bas âge et de son témoignage authentique envers Dieu, loin de toute acception de personne (PP II 612,7-12). De même, l'ayant qualifié de prêtre, ce n'est pas non plus en rapport direct avec son sacerdoce que Samuel est honoré, mais bien grâce à la prière par laquelle il demande de la pluie à l'ange de Dieu (I 41,7-8).

Quant à la liste des autres prêtres de l'A.T. que Narsaï partage avec les autres écrivains, on peut compter Abraham qu'il appelle « prêtre nouveau », très probablement à cause de la qualité de son offrande, Isaac, par laquelle il montre que l'amour qu'il a pour le Seigneur est plus grand que celui qu'il manifeste pour son fils (I 65,15-16). Sans mettre Élie en rapport avec Abel, comme le fait Aphraate, le premier est également haussé par Narsaï au rang de « prophète et de prêtre » (Frish I 189). Comme pour Samuel, la grandeur qui est prêtée à Élie ne semble pas provenir de son sacerdoce, mais, à la suite et à l'instar d'Hénoch, de la « beauté de son âme » que Dieu veut préserver de toute corruption en sauvant l'un et l'autre de la mort et en leur assurant ainsi une vie pérenne (Frish I 219-228). Tout comme Jacques, Narsaï évoque aussi une autre figure du sacerdoce, Josué fils de Yehoçadaq, au sujet duquel il est précisé qu'il est prêtre et, à ce titre, distingué de « Esdras le scribe », appellation que la tradition juive attribue à ce denier bien qu'il soit prêtre lui aussi. Les deux sont évoqués avec des personnalités à Babylone, Zorobabel, Daniel et la maison d'Ananias (cf. Dn I,6) (PP I 384,13-16) pour rappeler au Juif qu'il n'a jamais été privé du sacerdoce et de la prophétie, même pendant ses exils, et que si à présent ils lui sont enlevés, c'est parce que leur Seigneur est venu et les a assumés (PP I 383-384).

Parmi les prêtres juifs contemporains de Jésus, Narsaï retient principalement, comme Jacques, Zacharie, le père de Jean Baptiste, « prêtre glorieux » (*zahyā*) (PP I 164,16) qui a bénéficié d'une révélation lui permettant de discerner que le temps du salut se fait proche (PP I 164,14-17). Mais c'est surtout Jean Baptiste qui, en tant que prêtre, jouit d'un statut spécial aux yeux de Narsaï. Car c'est bien lui qui a eu le privilège de poser sa main sur la tête de Jésus au moment de le baptiser, se rendant digne d'entrer dans le Saint des Saints, non pas celui dans lequel entrent les grands prêtres juifs, mais le Saint des Saints céleste dont lui-même a aplani l'entrée de façon mystérieuse (*razanāyit*) (McLeod II 277-284)³⁷. Sans le mettre en rapport avec Melchisédech, comme le

37 Cf. *supra*, p. 174.

fait Jacques, Narsaï situe le sacerdoce de Jean Baptiste à la charnière de l'A.T. qu'il clôt et le N.T., spirituel, qu'il inaugure :

Il acheva (*šalem*) l'ordre (*ṭaksā*) d'officier selon la loi,
et commença à officier spirituellement selon l'ordre (*dargā*; litt. : rang)
d'en haut.

McLeod II 285-286

Le «spirituellement» est expliqué, par opposition aux baptêmes juifs, par le canon (*qanūnā*), la loi qui accorde la rémission des péchés aux peuples (McLeod II 287-288). Cette opposition qu'on voit ici justifiée par les deux baptêmes est atténuée par des considérations élaborées au sujet du Saint des Saints et de l'entrée qu'y effectue le grand prêtre. En effet, dans la symbolique adoptée par Narsaï, le corps est identifié au sanctuaire où quiconque peut entrer, et le Saint des Saints correspond à l'esprit où seul le grand prêtre peut pénétrer (Frish v 89-92). Parce que le Saint des Saints est de nature spirituelle, il s'impose que, pour pouvoir y entrer, le grand prêtre se transforme en un être spirituel qu'incarne éminemment l'ange :

C'est spirituellement qu'est formée cette tente intérieure ;
aussi le grand prêtre y entre-t-il à l'instar (*b-raz*) des (êtres) spirituels.

Frish v 93-94

Il faut bien reconnaître que, comparée à l'exigence présente chez Jean Baptiste, la condition requise d'après laquelle tout grand prêtre doit se transformer en un être spirituel pour être digne d'entrer dans le Saint des Saints est une exigence morale, un modèle vers lequel tout grand prêtre est appelé à se conformer. De Jean Baptiste qui réalise cette exigence spirituelle au grand prêtre dont la condition d'entrée dépend de la réalisation de cette exigence, on passe de ce qui est déjà accompli à ce qui doit s'accomplir, du déjà fait à ce qui est à faire. Autrement dit, si Jean Baptiste est entré dans cette alliance spirituelle, les autres grands prêtres sont appelés à remplir la condition qui leur permet d'y entrer. Or certains s'y refusent, notamment les grands prêtres du temps de Jésus, dont l'attitude s'oppose à celle de Jean Baptiste.

6.3 Les fonctions du sacerdoce dans l'A.T.

Cet aspect positif du sacerdoce, dégagé grâce à la considération des ministres qui lui ont fait honneur et, par conséquent, ont contribué à réaliser son essence,

est encore corroboré par les fonctions qui lui reviennent en propre. On comprend dès lors que si le sacerdoce a vu le jour suite à une intervention divine, il ne peut que porter le germe d'une institution bonne et bénéfique, et que, si défauts il y a, la responsabilité en retombe sur ses seuls détenteurs. Bien que notre choix de toujours soit de ne pas nous perdre dans les détails, nous réserverons à cette partie, par souci de clarté, un plan un tant soit peu détaillé, où seront envisagées successivement les différentes fonctions du prêtre : cultuelle, d'enseignement et de médiation. Ces fonctions, disons-le d'emblée, ne sont pas toutes soulignées avec la même pertinence chez nos quatre auteurs. Par ailleurs, nous n'aborderons pas certaines fonctions subalternes, qui sont en fait des effets des fonctions essentielles, telles que l'expiation et la sanctification. Ces dernières seront intégrées, s'il le faut, dans l'analyse des trois fonctions précitées.

6.3.1 *La fonction cultuelle*

Appelée cultuelle ou liturgique, cette fonction est celle qui semble convenir le mieux à la vocation du prêtre de l'A.T. Elle peut être multiple, incluant, en plus de l'offrande, certains rites tels que le baptême ou les différentes purifications. Bien entendu, les écrivains syriaques ne discutent des fonctions sacerdotales que de façon occasionnelle, ce qui dissuade de croire qu'ils ont consacré au sujet des traités ou des études systématiques.

6.3.1.1 Aphraate

Dans un seul et unique texte, Aphraate réunit les fonctions les plus importantes à ses yeux qu'un prêtre juif est appelé à assumer, ici en l'occurrence par Nadab et Abihu accusés d'avoir méprisé la communauté dont ils sont responsables :

Nadab et Abihu, prêtres saints [...] présentent des offrandes et absolvent Israël, enseignent le peuple et sanctifient la communauté.

I 616,6-11

Sans avoir à discuter du bien-fondé de cette liste, nous constatons que la première fonction est celle de présenter des offrandes. Encore moins tiendrons-nous compte ici de la conception que se fait Aphraate de l'offrande, pour ne l'envisager que sous le seul aspect de la fonction assumée par le prêtre. Dans cette perspective, afin de ne pas se méprendre sur la pensée d'Aphraate et, plus tard, sur celle des autres écrivains syriaques, une remarque s'impose : optant parfois pour l'omission de l'auteur de l'offrande, Aphraate peut bien attribuer celle-ci à la communauté, ou au peuple juif qui le désigne par le terme « Juifs »

(*yahūdayē*) (1 521,524), ou le plus souvent par les fils d'Israël³⁸, s'inspirant par là même du langage des prophètes³⁹. D'une façon qu'on jugerait vague, il parle de « celui qui offre » (1 176,26), ou au passif, « des sacrifices et des offrandes qui ont été rejetés » (1 181,17), parfois à l'impératif pour inciter à préparer son offrande (1 245,19-20).

Mais ces formes de style ne permettent pas de conclure que l'offrande ne relève pas de la compétence du prêtre, ou du grand prêtre dans la communauté. Preuve en est le commentaire que donne Aphraate du récit d'Ozias, déjà évoqué ci-dessus⁴⁰, et de la tentative du roi pour dérober le sacerdoce sur lequel il n'a ni prise ni droit⁴¹.

S'il est vrai qu'Aphraate met rarement l'offrande en rapport avec le prêtre, il se trouve contraint de le faire lorsqu'il s'agit de nommer les choses par leur nom. Cela a lieu dans certains cas précis: d'abord lorsqu'il rappelle au Juif que les prêtres profanent le sabbat par leurs offrandes (cf. Mt 12,5) (1 569,1-15), ou quand il rapporte que des prêtres sont choisis pour garantir, par une offrande, un contrat qui sera conclu entre Nabuchodonosor et le roi Sédécias⁴². Nous ne reprenons plus la liste des prêtres ou des grands prêtres dont l'offrande fut rejetée à cause de leur transgression des lois de Dieu, ou de ceux dont l'offrande fut acceptée en raison de la pureté de leur cœur⁴³. S'il est vrai que, chez Aphraate, le terme « offrande » n'est pas réservé à l'offrande cultuelle, car il peut aussi signifier un présent, même un pot-de-vin⁴⁴, il n'en reste pas moins vrai qu'il est prioritairement et majoritairement appliqué à l'offrande cultuelle, évoquant le lieu où l'offrande s'exécute, la tente temporelle (1 524,18-20) et l'autel sur lequel elle est présentée⁴⁵.

38 Cf., à titre d'exemple, 1 177,12; 177,26-180,1; 740,25; 885,14-17.

39 À titre d'illustration là aussi, cf. les citations d'Is 1,13-14, du Ps 50,13-15, d'Am 5,21.22.25 (1 748-749); pour Am 5,21.22.25, cf. aussi 1 857-860; Jr 6,20; Os 5,7 (1 768,7-11); Is 1,11-12 (1 180,2-6).

40 Cf. *supra*, p. 188.

41 Aphraate est très discret sur les détails qui ont motivé l'usurpation du sacerdoce par le roi. S'inspirant plutôt de 2 Ch 26,19-21 que de 2 R 15,5 où rien n'est dévoilé sur la raison qui a occasionné la lèpre frappant le roi, Aphraate parle de l'usurpation du sacerdoce, mais ne dit mot du désir du roi d'encenser l'autel.

42 Cf. *supra*, p. 188-189.

43 Cf., à ce sujet, les deux parties précédentes sur les deux aspects négatif et positif des ministres sacerdotaux.

44 Il en est ainsi des présents (*qūrbānē*) par lesquels les Philistins font accompagner l'Arche qu'ils renvoient aux Israélites (1 624,19-21), ou des « présents de choix » que les prêtres réclament au pauvre (1 913,10-12).

45 L'offrande « devant l'autel » semble constituer une condition pour une offrande agréable à Dieu, à l'opposition de l'offrande présentée aux dieux païens qui se fait loin de l'autel

Mais Aphraate ne défend-il pas une conception a-cultuelle de l'offrande, ce qui revient à la doter d'une portée universelle et, par conséquent, à la dissocier du caractère sacerdotal? On a déjà relevé l'identification qu'Aphraate établit entre l'offrande et la prière, allant même jusqu'à vouloir insinuer que la meilleure offrande est la prière elle-même⁴⁶. La prière se trouve ainsi soumise, dans la ligne prophétique (cf. Is 28,12), à une désacralisation, étant donné que son but n'est autre que la recherche du repos de Dieu qui consiste à soulager l'homme opprimé, malade et pauvre (I 169,16-23; 172-173). C'est encore dans le sillage des prophètes que l'offrande est désacralisée et se trouve orientée vers l'amour du prochain, notamment du plus faible⁴⁷. Une autre dépréciation de l'offrande juive est opérée par un déplacement vers l'offrande des peuples, laquelle vient remplacer l'offrande du peuple. Dans cette perspective, le décentrement ne se fait pas à l'intérieur du peuple, entre l'offrande cultuelle et la prière, ou l'amour du prochain, mais entre le peuple et les peuples qui viendront « offrir des sacrifices de justice » sur la Montagne (cf. Dt 33,19) (I 760,5-7). À la suite du prophète Jérémie (Jr 16,19), Aphraate semble admettre que le peuple s'est fait disqualifier, parce qu'il a préféré offrir aux « dieux étrangers » (I 764,15-21). Quoi qu'il en soit, les peuples font désormais honneur au nom de Dieu et, en tout lieu, ils lui offrent des « offrandes pures » (Ml 1,11) (I 768,6-7). En souscrivant ainsi à la vision prophétique, d'après laquelle les peuples seront « ceux qui présentent les offrandes » (I 768,3-5), Aphraate ne discrédite pas seulement l'offrande juive, mais il la soustrait au sacerdoce du peuple, privant ce dernier d'une de ses fonctions essentielles, l'offrande du sacrifice.

De ce qui précède, faut-il conclure qu'Aphraate tend à croire que cette fonction de présenter l'offrande cesse d'appartenir au peuple juif, qui en est devenu indigne, pour devenir le monopole des peuples? Rien de moins sûr. Aphraate semble plutôt s'inscrire dans la ligne prophétique qui incite le peuple et ses

(I 748,5-15). L'offrande des prêtres réclamée par Nabuchodonosor, que nous venons d'évoquer, « s'élève sur l'autel » (II 137,2-3). Après la destruction de Jérusalem, les fils d'Israël seront privés de « sacrifices et d'autel » (I 885,14-17), ce qui permet de dégager un lien entre les sacrifices et l'autel.

46 Cf. *supra*, p. 197. Quand il s'agit de comparer l'offrande dans son sens obvie à la prière, celle-ci lui est préférée: « De toutes les offrandes, en effet, la prière en est la meilleure » (I 177,7-8), et Aphraate n'appelle pas moins à remplacer l'offrande par la prière: « Et vois, mon ami, que les sacrifices et les offrandes ont été rejetés et, à leur place (*hlafayhūn*), la prière fut choisie » (I 181,16-18).

47 Aphraate privilégie l'approche prophétique à l'approche « cultuelle » dans sa conception de l'offrande. Dans cette perspective, l'offrande agréable à Dieu consiste à faire le bien et le droit et à éviter le mal. À cet effet, il multiplie les textes à l'appui, tels que Is 1,11.13-14; 66,3; Ps 50, 13-15; Am 5,21-22.25; Mi 6,7-8; Ml 1,10; Lm 2,6; etc. (I 748-749.752-753).

prêtres à s'enquérir de la véritable conception de l'offrande, sans nier toutefois, dans une lecture chrétienne des prophètes qui reflète une note anti-juive indéniable, que l'offrande agréable à Dieu sera l'œuvre des peuples convertis du paganisme. Toutefois, cet appel à une intériorisation du sens de l'offrande, ou à l'idée que son sens sera pleinement réalisé dans la Nouvelle Alliance, ne permet pas de conclure que, à l'intérieur du peuple juif, l'offrande cesse d'être l'une des fonctions essentielles du prêtre.

6.3.1.2 Éphrem

Comparé à Aphraate, Éphrem consacre à l'offrande en général et à celle de l'A.T. en particulier des réflexions riches et amplement développées dont il est difficile de rendre compte ici. Une autre raison qui justifie cette restriction est le thème que l'on a choisi de traiter, à savoir la fonction du prêtre juif, dont l'offrande constitue l'une des fonctions essentielles. Commençons toutefois par souligner que, tout comme chez Aphraate, l'offrande chez Éphrem peut bien avoir un sens profane : un présent ou un don quelconque qu'un homme offre à son prochain⁴⁸, ou encore les présents offerts par les rois Mages à Jésus (HdF 7,5). Rejoignant également Aphraate au sujet de l'intériorisation de l'offrande, Éphrem la détache de son support matériel et donc sanglant, assimilant ainsi le « sacrifice de vie » (*debhat hayē*) à l'action de grâce (*taw-dūtā*, ce terme peut signifier aussi confession de foi) (CNis 66,19). L'offrande n'a de valeur, soutient Éphrem, que si elle est assaisonnée par le jeûne et la prière (Eccl 15,4) et rendue agréable par l'amour qui est le sel offert avec l'offrande (Lv 2,13) (Eccl 4,11). Pour Jonas, postule Éphrem, c'est sa prière qui est son offrande (Virg 42,30) et le sac et les pleurs sont l'offrande des Ninivites (Virg 50,10). Le sacrifice de Noé jugé agréable aux yeux de Dieu est constitué par « la prière et l'encens (*etrā*) » (CNis 1,1). Quant à Abel, son offrande de soi est portée par son amour pour la vie nouvelle (Eccl 11,1).⁴⁹ Il reste cependant que la meilleure preuve d'une offrande non sanglante est celle du pain et du vin qu'apporte Melchisédech (Az 2,8) et qui est considéré par Éphrem, on y reviendra plus loin, comme le type par excellence du sacerdoce du Christ.

48 Parmi les offrandes qu'un homme offre à son semblable, Éphrem compte celles que présentent les serviteurs d'Abraham à Laban (CNis 31,11). Dans CGEx 7,4, l'auteur fait référence au présent (*qurbanā*) que Jacob envoya à Ésaü pour écarter une éventuelle vengeance à laquelle ce dernier aurait recouru. Peut-être faut-il aussi inclure dans cette catégorie les présents offerts par les Philistins, en signe de respect pour l'Arche d'alliance (1 S 6,4,11) (HdF 8,12), au Médecin invisible qui leur accorde ses grâces (CH 51,4).

49 Dans CGEx 47,14-19, l'auteur situe la qualité de l'offrande non pas dans ce qui est offert, mais en celui qui offre, Abel apportant son offrande « par discernement » (*b-füršanā*), tandis que Caïn le fait « par négligence » (*b-besyanā*), sans amour.

À la différence d'Aphraate, un autre biais par lequel Éphrem évalue l'offrande juive est de l'envisager comme limitée dans l'espace, à Jérusalem, et au seul peuple juif. Elle garde ce statut tant qu'elle n'est pas assumée et surpassée par l'offrande que fait Jésus de lui-même, qui ouvre l'offrande à l'universel, celle-ci pouvant désormais être présentée en tout lieu et destinée à tous les peuples⁵⁰. À cet égard, le Christ comme victime est supérieur aux agneaux terrestres offerts en sacrifice, parce qu'il est pour lui-même sacrifice et sacrificateur (*dabūhā*) (Az 2,5). Ces quelques idées sur le sacrifice christique et, par conséquent, sur son sacerdoce, auxquelles nous aurons à revenir plus loin, n'ont été évoquées ici que dans le but de procéder à une valorisation de l'offrande juive.

Se démarquant aussi d'Aphraate qui n'avait pas à affronter des courants accusés d'hérésie et leur pensée sur le rapport que Dieu entretient avec le sacrifice, Éphrem se trouve contraint de dégager la valeur positive de l'offrande juive et de la disposition de Dieu à l'agréer. En fait, c'est par un détour que la valeur de l'offrande est soulignée, le but premier étant pour Éphrem de défendre le Dieu de l'A.T. en écartant les accusations des détracteurs qui font de lui un être avide de la chair des animaux. Éphrem rejette la prétention de Mani qui enseigne que Dieu « a faim de sacrifices, raison pour laquelle il les réclame » (CH 50,3). Par ailleurs, il s'étonne de la manière dont Mani concilie le Dieu bon et la *hylē* mauvaise, en présument que Dieu se plaît au sacrifice des animaux dont l'âme provient de la *hylē* (CH 48,15). Ce sont surtout les Marcionites qu'Éphrem accuse de blâmer le Créateur qui agréé les sacrifices des animaux, mais ils refusent de lui reprocher le plaisir qu'il ressent pour le « sacrifice de son Fils » (cf. Ep 5,2), dont les sacrifices de l'A.T. ne sont que des figures (CH 36,7). Leur attitude paraît s'expliquer à la lumière de leur conviction d'après laquelle le Christ n'est pas devenu « réellement sacrifice » (*debhā b-sū'ranā*; litt. : sacrifice en acte), mais seulement métaphoriquement, ce qui pousse Éphrem à dénoncer leur contradiction. Car, argumente Éphrem, si les actes humains du Christ, de son sacrifice à sa résurrection, sont interprétés comme « des images » (*demwatā, felatā*), pour quelle raison, leur objecte-t-il, les acceptent-ils, tandis qu'ils rejettent les images attribuées au Créateur (CH 36,9-10) ? Par conséquent, leur raisonnement génère une confusion, où ce qui est vrai, la mort sacrificielle et la résurrection du Christ, est réduit à une image irréaliste, tandis que les images empruntées par le Créateur sont jugées réelles (CH 36,11-12)⁵¹.

50 Pour cette argumentation opposant l'antithèse local-universel, offrande du peuple juif – offrande du Christ, cf. Az 21,4-6.14.24-25; Resur 3,16.

51 Nous avons développé cette polémique éphrémiennne dans notre *Pensée symbolique*, p. 257-258.394-396.

Comme il serait inapproprié de nous éloigner davantage de notre sujet, qui est la fonction du prêtre axée essentiellement sur l'offrande, nous nous permettons encore d'éclairer succinctement cette question de l'offrande en l'envisageant dans son rapport à Dieu d'une part, et d'autre part, dans sa valeur en lien avec l'homme, et plus précisément avec le prêtre. Partant de la vérité que Dieu ne peut avoir faim pour être nourri par des offrandes, Éphrem reconnaît, s'appuyant sur des affirmations contradictoires de l'Écriture⁵², que les énoncés scripturaires sont métaphoriques (*melē šilē*; litt.: paroles métaphoriques) et que, à ce titre, leur fonction est de révéler Dieu par des moyens proprement humains, donc imparfaits et inappropriés (CH 30,3-4). Il en est ainsi du repentir qu'on attribue à Dieu (Gn 6,6) et qui pourtant « n'existe pas en lui » (CH 30,1). Cette kénose que Dieu s'impose en vue du salut de l'homme est défigurée par les Marcionites qui interprètent littéralement les images données à Dieu (CH 30,5), acceptant de les attribuer à l'Étranger et non pas au Créateur tout en sachant que ces images sont tirées de son œuvre (CH 30,6-8). Quant au but, en l'occurrence le sens qu'Éphrem accorde à l'offrande, il le dégage de ce qui justifie l'offrande, la sanctification qui s'obtient par la confession des péchés et la conversion, ou le repentir (*twat naḡšā*) (CH 30,10-11; cf. aussi CH 32,3).

Ce long détour par la valeur du sacrifice dans l'Ancienne Alliance va encore être conforté par le lien établi entre l'offrande et le prêtre qui l'offre. Bien qu'Éphrem ne se sente pas tenu de rappeler, à chaque fois, que l'offrande relève de la responsabilité du prêtre, il lui arrive de le souligner quand l'occasion est propice et s'impose de fait. Ainsi, comme Éphrem liait étroitement Aaron au sacerdoce (HdF 8,8: « Le sacerdoce d'Aaron »; Eccl 11,3: La justice divine « donna le sacerdoce à Aaron »), il l'associe également au « parfum de l'encens » (*'etrā d-besmē*) qu'il offre (CNis 53,13). À Aaron reviennent les parts (*zedqē*) du ministère sacerdotal (*tešmeštā*) en sa qualité de prêtre, et la floraison de son bâton dans l'Arche est un signe prouvant que les vêtements sacerdotaux lui appartiennent effectivement (CNis 48,1). Éphrem remonte encore plus loin qu'Aaron, à Lévi, par qui l'encensoir du Christ, à savoir le sacerdoce christique, est représenté (Nb 16,17; Lv 10,1sv) (Virg 8,15)⁵³. Jusqu'ici, le lien entre offrande

52 Dans l'Écriture, on trouve les deux affirmations : d'une part, il est dit que Dieu semble avoir faim de l'holocauste (Gn 8,21) ; mais d'autre part, il ne mange pas les sacrifices (*debḥatā*) (Ps 50,13) (CH 30,2), ou il méprise l'holocauste (Is 1,13) (SdF III 97-98).

53 On retrouve l'encensoir en lien avec Zacharie (Lc 1,10), le père de Jean Baptiste (Nat 2,18), mais le terme peut être doté d'un sens métaphorique lorsqu'il est dit que les ossements de Joseph portés par Moïse (Ex 13,19) sont un « encensoir d'expiation » (*ḡirmā d-ḥūssayā*) (CNis 43,1). Dans une tout autre perspective, Beck, *Eucharistie*, p. 45, note que le terme

et prêtre est vu sous un aspect positif. Mais Éphrem ne manque pas de rapporter ce que le prophète Osée (Os 3,4) prévoyait, à savoir que « la prêtrise cessa, car il n'y a ni sacrifice ni autel » (Virg 10,7)⁵⁴. Certes, l'inutilité des sacrifices juifs se révèle au grand jour avec l'arrivée de l'Agneau de Dieu (Az 1,19) et un lien implicite est établi avec les prêtres impurs qui se rebellent contre le Christ, le prêtre qui s'offre lui-même (Az 2,2). Étant « pontifes (avec) des taches » (*kūmrē d-mūmā*), ces derniers sont jugés indignes d'offrir l'Agneau sans tache (Az 2,6). Même si les prêtres juifs tombent en discrédit parce qu'ils sont indignes d'immoler le véritable Agneau de Dieu, et que leur fonction n'a plus de raison d'être après l'offrande que le Christ se fait de lui-même, Éphrem continue à leur reconnaître le droit légitime de faire l'offrande, sans toutefois spécifier les tâches qui reviennent aux prêtres et aux lévites.

6.3.1.3 Jacques

Si Éphrem se montre prolix en comparaison avec Aphraate sur le sujet qui nous intéresse ici, Jacques est encore plus abondant si on le confronte à Éphrem. Pour cette raison, la meilleure manière de restreindre, autant que faire se peut, l'étude que nous nous apprêtons à lui réserver serait de le placer dans le sillage de ses deux prédécesseurs, en en dégagant les points communs et ceux qui l'en distinguent.

Pour commencer, faisons remarquer que, comme chez ses prédécesseurs, le terme offrande chez Jacques ne se limite pas au sens cultuel, mais peut désigner de simples présents, tels que les offrandes des Mages à l'Enfant divin (I 86-133). Toutefois, Jacques surpasse ses prédécesseurs lorsqu'il multiplie les métaphores qu'il applique aisément à plusieurs autres termes associés à l'offrande, comme ceux d'encens ou d'encensoir⁵⁵. Concernant ce dernier terme auquel Éphrem recourt pour évoquer les ossements de Joseph dans l'Ancienne Alliance⁵⁶, Jacques l'étend à un ensemble plus vaste de réalités qui vont des ossements des justes (II 80,20-21), à la mise à mort des enfants inno-

encensoir utilisé pour désigner l'offrande de l'évêque Abraham : « Ton encensoir procure la réconciliation » (CNis 17,4) exprime symboliquement l'offrande eucharistique.

54 Pour ce texte, cf. *infra*, n. 130.

55 Comme ce sens métaphorique concerne rarement l'Ancienne Alliance, nous en faisons peu de cas. Il sert surtout à exprimer l'idée d'après laquelle les *mūmrē* de Jacques sont présentés à Dieu comme offrandes d'action de grâce, à la place des sacrifices (I 482,11-483,3; v 468,7-8; BedS 725,9), ou que sa bouche constitue comme un « encensoir de paroles », une louange qui remplace l'encens (I 482,12-13). Parlant de Jonas, Jacques associe là aussi bouche et encensoir : « La bouche sainte est meilleure qu'un encensoir d'or pur (*tabā*; litt. : bon) » (IV 430,18).

56 Cf. *supra*, n. 53.

cents par Hérode (I 150,12), jusqu'à la mort des différents martyrs⁵⁷. Mais, tout compte fait, la plupart des occurrences du terme offrande renvoient incontestablement au sens qu'on lui connaît, cultuel en premier lieu et, en second lieu, au sens qui transcende le cultuel et qui se dote d'une dimension spirituelle.

Comme Aphraate et Éphrem, Jacques répète à satiété que le sens et la valeur du sacrifice résident dans sa dimension intérieure et spirituelle, autrement dit dans les vertus représentées par l'offrant et nullement dans la qualité de l'offrande. Ainsi peut-on comprendre que ce qui donne valeur à l'offrande, ce ne sont pas les «sacrifices morts» (*debhē mayūtē*) (v 156,16), ou «métaphoriques» (*šilē*) (v 157,2), mais les pensées purifiées de tout mal, l'esprit (*re'yanā*), le cœur pur, la foi, la prière, l'action de grâces, les vœux de louange, la pénitence, la modestie, les bonnes œuvres et surtout l'amour⁵⁸. Reprenant une interprétation éphrémienne, Jacques voit lui aussi que le sel ajouté à l'offrande (Lv 2,13) renvoie à l'amour qui accomplit les sacrifices (ici *debhatā*) (I 621,14-15). Mais, pour Jacques, le sacrifice peut encore être salé (*mliḥā*) par le discernement qui fait la valeur de l'offrande, ce qu'on trouve attesté dans CGEx⁵⁹. Toutefois, Jacques l'évoque au sujet du sacrifice de Caïn pour dire que celui-ci n'était pas salé par le discernement (v 5,7-8). Se démarquant un tant soit peu d'Éphrem, Jacques ajoute à la liste des vertus personnelles citée ci-dessus l'interprétation qu'il donne d'un acte rituel, l'imposition des mains du prêtre sur le bouc qu'on envoie à Azazel au désert. Quelle que soit la valeur qu'on attribue à l'exégèse que Jacques donne d'Azazel et du bouc qui lui est envoyé⁶⁰,

57 En fait, pour renvoyer à l'offrande que constitue le martyr, Jacques utilise soit le terme encensoir, soit celui d'encens. Ainsi, saint Georges comme victime est un «encensoir plein de réconciliation» (*tar'ūtā*) (v 765,17-20), et les 40 martyrs sont des «encensoirs purs» (BedA VI 664,11). Un lien est cependant établi avec l'encens, car l'encensoir exhale une odeur qui est celle de l'encens, comme il est dit du martyr de Habib (BedA I 169,16; 172,3), ou une odeur semblable à celle des aromates, à l'image de l'odeur émanant des corps des 40 martyrs (BedA VI 673,6-7). Dans un sens qui se détache du martyr, l'Église sortant des eaux baptismales est comparée à «l'excellent encens de l'encensoir de tous les aromates» (I 195,5-6).

58 Voici quelques textes choisis comme échantillons et sans aucune prétention à l'exhaustivité: I 621,4-5,8-9; IV 55-56 (offrande de Noé); 427,6-9; 430,14-19 (offrande de Jonas); 452,15; 454,17-20 (offrande des Ninivites). Mais c'est surtout l'offrande symbolique, faite de pain et de vin, et l'attitude intérieure de Melchisédech qui représentent le mieux l'offrande spirituelle préfigurant celle du Christ. On reviendra sur cette dernière offrande en traitant du sacerdoce christique. Notons que l'offrande de Melchisédech a reçu la même appréciation de la part d'Éphrem, cf. *supra*, p. 210.

59 Cf. *supra*, n. 49.

60 Dans le *mīmrā* intitulé «Sur le sacrifice à Azazel» (III 259-283), Jacques considère qu'Azazel est un nom de Dieu qui signifie puissant (*ʿazizā*) et qui, en fin de compte, désigne Dieu lui-même (cf., par exemple, III 264,15-16; 265,11-15; 266,4-5; etc. Cf. *supra*,

l'important reste le commentaire théologique qu'il en tire, d'après lequel c'est la seule confession des péchés qui procure l'expiation, étant donné que le sacrifice n'est qu'un prétexte, un moyen qui permet à la confession d'avoir lieu : « Afin que, avec lui (le sacrifice), advienne aussi la confession qui remet les péchés » (III 271,10).

Nous n'avons pas à développer chez Jacques cette oscillation, déjà relevée chez Éphrem, entre un sacrifice doté d'une valeur certaine, fût-elle relative, et une appréciation qui cherche à le vider de toute valeur. Jacques soutient que Dieu n'a ni faim de la chair animale, ni besoin de sacrifices⁶¹. Si Dieu éprouve un besoin quelconque, celui-ci résiderait dans son désir de donner : « Non qu'il ait besoin de prendre, mais de donner abondamment » (III 492,1)⁶². Aux yeux de Dieu, c'est plus l'intention de l'offrant qui compte que l'offrande matérielle elle-même. Jacques traduit cette vérité en réfléchissant sur l'efficacité des deux feux d'Aaron : le feu de son encensoir ne monte que jusqu'aux anges, tandis que le feu de son esprit monte auprès de Dieu (I 171,11-12). Une autre façon de juger de la valeur du sacrifice, donc de son acceptation par Dieu, serait de le considérer comme la préfiguration du sacrifice de la croix (cf. CJ 53-58), ce qui dévoile en même temps son terme lorsque la crucifixion vient à être consommée⁶³. Un autre indice prouvant que le sacrifice du Fils unique a mis fin aux sacrifices précédents est la dispersion du peuple juif en tout lieu, loin de Jérusalem (CJ VII 61-62.77-78), et la destruction de la ville sainte pour qu'y cesse toute offrande (CJ VII 60.63.140). Désormais, le seul sacrifice est célébré par l'eucharistie, par tous les peuples et sur toute la terre et non pas seulement à Jérusalem (CJ VII 373-384).

Venons-en à présent au lien intrinsèque qui, dans l'A.T., lie le sacrifice au prêtre. Plus clairement que cela n'apparaît chez Éphrem, deux niveaux se distinguent dans l'approche de Jacques : le niveau de la pratique et celui de la réflexion sur la pratique. Commençons par préciser que Jacques immerge le prêtre dans la communauté cultuelle pour le faire émerger en tant que représentant de cette communauté, au nom de laquelle il présente l'offrande. Ainsi, commentant le sacrifice offert à Azazel (Lv 16), Jacques soutient que le bouc du

n. 192). Quant au bouc qui lui est offert, il est considéré comme la « victime » (cf. III 271,3 : « Quand le prêtre pose ses mains sur la victime »), préfigurant par là même les « mystères (*razē*) de la croix » du Fils unique (III 273,4 ; 274,6-13 ; 275,21-276,4 ; etc.).

61 Cf., à titre d'illustration, II 202,3-4 ; III 492,2-3 ; IV 63,5 ; 97,20 ; V 507,12 ; 709,2.5-8 ; CJ VII 11-24.

62 Cf. aussi V 709,1-4. Cette idée est également éphrémienne (cf., par exemple, Eccl 30,2-12), même si elle est dite de toute offrande et qu'elle n'est pas réservée à l'offrande proprement juive.

63 Cf. CJ VII 41-42.55-56.75-76.83-88.123-128.

sacrifice doit être offert pour toute la communauté (*ḥūlah knūštā*), au moment où celle-ci prie pour que son vœu soit exaucé et que son péché soit expié (cf. Lv 16,5) (III 269,19-270,6). Autrement dit, tout le monde (*ḥūlnaš*) sans exception est appelé à confesser ses péchés et « tous » doivent venir à la pénitence pour obtenir l'expiation souhaitée (III 270,7-10). Et pourtant, seul le prêtre accomplit le rite de l'égorgeage (III 270,19-20), posant la main sur le sacrifice et confessant ses péchés, lui aussi (cf. Lv 16,6) (III 271,3-4). Ainsi juxtaposés, les deux rôles de la communauté et du prêtre semblent ne pas se confondre. Pourtant, Jacques finit par les joindre, en déclarant que le prêtre, posant ses mains sur le sacrifice, confesse « les péchés de tout le peuple, comme il a été ordonné » (Lv 16,21) (III 272,7-8) et que c'est moyennant la confession prononcée par le prêtre que le peuple se dévêt de son péché en le transposant sur le bouc sacrifié qui le porte et s'en va dans le désert (III 272,9-10). Par ce rôle, continue Jacques, le prêtre préfigure le Fils qui portera et expiera le péché du monde (Jn 1,29) (III 272,11-12).

Voici un échantillon représentatif de l'exégèse que Jacques entreprend au sujet de certains textes bibliques qui font apparaître le rôle du prêtre dans l'offrande des sacrifices. Il n'est pas question de reprendre le commentaire d'autres textes qui, tout compte fait, suivent le même procédé, moins probablement pour insister sur la fonction sacerdotale que pour relever le sens typologique qui les habite. C'est dans cette perspective que Jacques interprète les péripécies sur le sacrifice offert pour la purification de la lèpre (Lv 14,1sv) (III 224-242) et celle de la vache rousse (Nb 19,1sv) (III 242-259). Dans les deux cas, le prêtre est investi d'un rôle prépondérant qu'il accomplit au nom de la communauté. Mais il est important de noter que, contrairement au sacrifice offert à Azazel, ce n'est plus le prêtre qui est le type du Christ, mais le sacrifice lui-même. En effet, le sacrifice des deux boucs, dont « l'un sera immolé et l'autre lâché (*farḥā*; litt.: volera) » dans la campagne (Lv 14,2-7) (III 228,12) représente le Christ qui « est devenu sacrifice à la fois mortel (*mayūtā*) et immortel (*lā mayūtā*) » (III 229,17), « mort et ressuscitant par sa crucifixion » (III 229,19), « mort dans son corps et vivant dans son Père » (III 230,7)⁶⁴. Toutefois, la typologie du prêtre n'est pas totalement absente, et celui-ci étant chargé de faire l'offrande préfigure l'amour qui porte le Christ à s'offrir lui-même pour le salut du monde :

64 Ce qui vient d'être dit suffit pour notre propos. Jacques relève d'autres aspects typologiques de ce sacrifice, tels que le mélange du sang de l'oiseau à l'eau courante (Lv 14,6) comme une référence à l'eau et au sang coulant du côté du Christ, symbole du baptême (III 230,12,231,9; 240,17-20), le bois de cèdre comme type de la croix, le rouge de cochenille comme type du sang (III 231,16-21; 232,5-6; 233,8-11; 239,4-7).

En effet, notre Seigneur est venu pour devenir sacrifice pour sa (le monde) purification.
Son amour occupa la place du prêtre et, par lui, (le Fils) s'offrit lui-même.

III 237,16-17

Il en est de même du sacrifice de la vache rousse qui renvoie au sacrifice christique⁶⁵, où le prêtre en tant qu'offrant ne peut en aucune manière représenter le Christ. Dans le cas précédent, celui des deux oiseaux, le prêtre qui incarne l'amour renvoie à l'amour qui est à l'origine de l'offrande que le Fils fait de lui-même. Dans le cas présent, ce sont les prêtres, « crucificateurs », qui participent au sacrifice du Fils à la croix. En effet, le prêtre qui égorge la vache rousse et qui, paradoxalement, devient impur au moment où le sacrifice purifie, ne renvoie pas à un type lointain dans l'histoire du peuple juif. En fait, le prêtre représente ces prêtres juifs qui, « à présent que le Seigneur des mystères (*razē*) est venu », « aujourd'hui que le grand Corps est apparu », Corps préfiguré par le sacrifice de la vache, « ombre du Fils de Dieu » (III 247,19-22), décrètent la mort du Seigneur et la mettent à exécution. En un mot, le sacrifice de la vache et le prêtre « peignent le type de Notre Seigneur et de ses crucificateurs » respectivement (III 248,7-8; cf. aussi 254,11-12). Là aussi, le prêtre est investi d'une dimension de représentativité, car, au dire de Jacques, il est « l'image du peuple » qui crucifie:

Le prêtre qui mit à mort la vache est impur de par la loi,
afin de devenir la ressemblance (*dmūtā*) du peuple qui crucifia audacieusement⁶⁶.

III 248,13-14

Comme si le véritable sacrifice auquel renvoie la vache rousse n'étant que le Fils de Dieu, il ne restait qu'à admettre que le prêtre qui accomplit le rôle de

65 D'après la Peš, la couleur de la vache offerte en sacrifice est « rouge » (*sūmaqtā*), ce qui conviendrait mieux à la couleur du sang et pourrait par conséquent renvoyer à la crucifixion et à la mort du Fils (III 247,11-14; 250-251; etc.). Comme dans le *mīmṛā* sur les deux oiseaux, la même interprétation typologique est donnée ici du rouge de cochenille et du bois de cèdre (III 251-253). L'immolation de la vache en dehors du camp préfigure la mise à mort du Fils en dehors de Jérusalem (III 253,19-254,6), et son immolation par le feu constitue un « type du pain du Fils de Dieu » qui se célèbre dans l'Église, « maison du pardon » (III 257,3-8).

66 Plus loin encore, on retrouve ce passage du prêtre qui est impur (III 249,5-6) au peuple qui le devient (III 249,13-14).

l'offrant représente à merveille le peuple crucificateur. Ainsi donc, la typologie du prêtre telle qu'elle est développée par Jacques ne manque pas d'intérêt en raison des surprises qu'elle suscite: du prêtre figure du Christ pour avoir confessé sur le bouc envoyé à Azazel les péchés du peuple, au prêtre qui, offrant les deux oiseaux, le fait par le même amour qui est au fondement du sacrifice de soi du Fils, on est conduit, à l'extrême opposé, au prêtre crucificateur, accusé de participer au sacrifice du Fils. Dans ce dernier cas, le prêtre est symbole du prêtre juif qui, égorgeant la vache rousse, se rend impur.

Quittant l'exégèse des textes bibliques, Jacques est à même de formuler une pensée dont le but est de dégager le lien qui existe entre le prêtre et le sacrifice qui est sa première fonction. Comme nous le suggérons, on passe ainsi de la praxis telle qu'elle est accomplie dans le rite à la réflexion sur les données rituelles, même si une dissociation absolue entre les deux niveaux est inconcevable. Pour circonscrire un sujet s'avérant vaste chez Jacques, on se limitera au prêtre juif, sachant d'ailleurs que notre docteur fait remonter le lien entre sacerdoce et sacrifice à Adam et à ses fils⁶⁷, comme il peut le voir réalisé, en un sens métaphorique, par certaines personnalités qui ont procédé à des offrandes toutes particulières, telles celles du père de Jephté ou de Joseph, le fiancé de la Vierge Marie⁶⁸.

En nous concentrant sur les prêtres juifs, force est de constater que le sacrifice leur est attribué comme ce qui définit leur tâche essentielle, plus encore leur raison d'être (cf. IV 759,11-760,4). Déjà sur le plan du langage, prêtre et sacrifice sont liés par association, comme dans l'expression où «aux pontifes et à leurs sacrifices» sont juxtaposés (V 454,16), ou même encore, par attribution, comme dans l'expression «les sacrifices» (IV 796,4), ou «les offrandes» (V 454,19) des fils de Lévi. Plus pertinent encore est le fait de qualifier le prêtre de «pontife du sacrifice» (*kūmrā d-debhā*), dit ici d'Abel (CJ II 65-66), comme le sacrifice de Caïn et d'Abel est appelé «sacrifice des prêtres» (V 7,4). De même, bien que ce ne soient pas les termes sacrifice et offrande qui sont utilisés, c'est à Aaron et à Éléazar que sont attribués l'encensoir (IV 795,22: «Il

67 Jacques associe l'offrande d'Abel et de Caïn à l'état du sacerdoce dont ils sont revêtus (V 3,10-13). C'est encore l'offrande de Noé et d'Abraham, en plus de celle d'Abel, qui leur confère le statut de pontife (II 199-200; V 156,11-14).

68 Jephté est appelé prêtre (*kahnā*) (V 314,11-16; 318,10; 320,19; 321,6.12; 328,1-2), ou pontife (*kūmrā*) (V 315,18; 320,8; 321,1.7; 330,7), en raison de l'offrande qu'il fait de sa fille à Dieu qui lui a assuré la victoire contre ses ennemis (cf. tout le *mūmrā* V 306-330), où le terme le plus fréquent, sacrifice (*debhā*), alterne avec celui d'offrande (*qūrbānā*). Comparé à Aaron, le fiancé de Marie le surpasse, étant donné qu'il «porte sur ses mains le Seigneur saint (*marē qūdšē*) et le célèbre» (BedS 806,8-9).

a donné l'encensoir à Aaron le prêtre et à Éléazar» et l'encens (*ʿeṭrayhūn*, au pluriel) (CJ VI 87-88).

À un niveau de réflexion plus développé et approfondi, Jacques s'adonne à une argumentation que lui inspire le cas de David rencontrant le prêtre Ahimélek (1 S 21,2-7). Au roi qui demandait du pain pour nourrir ses hommes, le prêtre lui fait savoir qu'il n'y a que du pain d'oblation, à savoir du pain de proposition (*lḥēm afē*), explique Jacques (Lettres 182,27-183,1). De plus, ce pain est réservé aux «seuls prêtres» (*l-kahnē balḥūd*) (Lv 24,5-9) (cf. aussi Lettres 183,24-26), «parce que tous les sacrifices, les vœux et les offrandes sont les héritages des fils de Lévi» (Lettres 183,4-6). Surtout que, commente Jacques, David était de la tribu de Juda et ses hommes n'appartiennent pas à la tribu de Lévi pour avoir le droit de se procurer du pain d'oblation (Lettres 183,6-9). Il n'est pas question d'exposer ici la suite du commentaire que Jacques réserve à cet épisode, dans lequel il donne raison à David qui comprend la loi dans son sens spirituel, contrairement au prêtre qui la comprend littéralement (*faḡranāyit*; litt.: corporellement) (Lettres 184,7-11)⁶⁹. Vient encore à la rescousse du docteur syriaque la défense que Jésus prend de ses disciples qui arrachaient et mangeaient les épis, le jour du sabbat, lorsque celui-ci évoqua face à ses détracteurs l'exemple de David et de ses hommes qui mangeaient le pain d'oblation (Mt 12,3-4) (Lettres 187,23-28).

Ce qui est exposé dans les Lettres se trouve encore dans les *mūmrē*, où l'on rencontre les mêmes expressions aussi bien que l'idée d'après laquelle «le recours (*ḥšaštā*, litt.: usage)» aux sacrifices est un «héritage des fils de Lévi» (IV 759,22). C'est ce qui apparaît également dans un commentaire d'un autre épisode biblique, celui de la rencontre entre le roi Ozias et le prêtre, où celui-ci rappelle au roi qui cherche à dérober les choses saintes qu'il n'a pouvoir que sur «la guerre extérieure» (*qraḇā da-lbar*), dans le monde, tandis qu'à lui, prêtre, revient le droit d'offrir les «sacrifices à l'intérieur», dans le temple (V 412,18-19). Ailleurs, Jacques justifie les missions attribuées à l'un et à l'autre, en renvoyant aux deux tribus dont chacun est membre :

La tribu de Lévi établissait (*mqīm wā*) des prêtres et non pas des rois,
et celle de Juda donne (*mafra* ; litt.: germe) des rois, à partir de David.

BedS 642,14-15

69 Jacques est conscient de la différence qu'il y a entre le texte de la Peš et le texte grec relatif à cet épisode (Lettres 184,4-6). Il fait certainement référence au terme «offrande» qui est plutôt choisi par la Peš à la place de celui de «femmes» pour traduire le terme *išah* que la Peš lit *išeh*.

Quoi de plus convaincant que le témoignage donné par celui qui sacra Aaron grand prêtre, le grand prophète Moïse, lequel déclara que la fonction essentielle de son frère est d'être «le prêtre qui présenta des sacrifices parfaits (*debḥē šalmē*)» (I 81,22). Ailleurs, les sacrifices sont tellement associés aux prêtres, issus des Lévites, que ceux-ci se sanctifient par les sacrifices qu'ils offrent (II 200,22: «Ils sont saints par leur encens et leurs sacrifices») et ce sont les mêmes sacrifices avec le sacerdoce dont ils sont revêtus qui procurent l'expiation au monde:

Ils sont devenus des réconciliateurs et des expiateurs dans le monde
(*ba-britā*; litt.: dans la création)
par des sacrifices parfaits et par un sacerdoce libre de toute tache.

II 201,1-2

D'ailleurs, à l'origine, le sacerdoce des prêtres juifs est scellé par le sang des sacrifices qui oint «leurs mains, leurs oreilles, leurs pieds» (cf. Ex 29,20) (III 835,15-16; cf. aussi V 171,15 où manque la mention des pieds). En fait, dans la perspective d'un sacerdoce moins fixé sur les sacrifices sanglants, auquel Jacques est acquis et qu'il défend⁷⁰, les sacrifices juifs, en dépit de leur vertu de représenter, bien qu'imparfaitement, le don de soi du Christ, se montrent à présent inadaptés à la conception d'un sacerdoce plus spirituel⁷¹. D'où l'appel de Jacques à faire éclater la sacerdoce cultuel et sanglant par une implication personnelle, où le prêtre s'offrira lui-même, à l'image de Melchisédech, type du Christ lui-même. Bien entendu, le docteur syriaque s'inspire, comme nous le disions, du courant prophétique qui met en avant cette dimension intérieure. En outre, il met l'accent sur l'orientation du sacerdoce vers des valeurs sociales telles que la promotion d'une plus grande équité, notamment une attention particulière aux pauvres, et la défense d'une culture de l'amour du prochain. On constate aussi que le lien entre le prêtre et l'offrande a fini par permettre de corriger, l'une par l'autre, une conception assez «matérialiste» du sacrifice et une vision du sacerdoce qui lui est rattaché.

70 Cf. ce que nous disions *supra*, p. 214-215; on peut ajouter III 263,5-6, où le Christ est considéré comme le fondement et la finalité du sacerdoce lévitique.

71 Jacques répète que les prêtres anciens se sont comportés «corporellement» (*paḡranāyit*) et ont présenté des «sacrifices (pris) des animaux» (V 159,7-8), ce qui est encore le cas des prêtres Abel, Noé et Abraham (II 199-201, spéc. 200,6.12; 201,12). Leur fonction se limitait essentiellement à «égorger» (*nkas*) et à offrir des «taureaux et des brebis» (*tawrē w-erbē*) (V 159,12; cf. II 201,16).

6.3.1.4 Narsaï

En passant à Narsaï, on constate que l'étude qu'il consacre au rapport entre le sacerdoce et l'une de ses fonctions fondamentales, le sacrifice, ne fait l'objet que d'une réflexion très concise, formant à peine une esquisse si on la compare aux développements que lui consacrent Éphrem et Jacques. Toutefois, ce raccourci que nous livre Narsaï ne manque pas de passer en revue la presque totalité de la thématique abordée par Éphrem, tout en se montrant original dans certaines argumentations qu'il privilégie pour appuyer ses thèses. Ainsi, quand il s'adonne à une appréciation du sacrifice, et par conséquent, du sacerdoce lui-même, on le voit osciller entre les deux interprétations littérale et spirituelle. Soutenu par un regard critique qu'il porte sur la pratique du culte juif lui-même, il finit par privilégier l'approche spirituelle, faisant éclater de l'intérieur la conception juridique du sacrifice.

Narsaï reconnaît que, d'après la conception juive courante, l'offrande du sacrifice relève de la responsabilité du prêtre. Par elle, il procure au peuple l'expiation des péchés (II 140,5) et c'est par elle qu'il est établi « prêtre du peuple qui officie (*mkahen*) par le sang » (II 140,2-3). D'où le nom accordé au temple, le « temple de sacrifice » (McLeod IV 263), dans lequel on égorge les animaux à offrir (I 96,14-16). Le sang des animaux sacrifiés est destiné à la réconciliation (*tar'ūt našā*)⁷² de l'homme avec Dieu (McLeod IV 264). Dans une note négative qui prépare le lecteur à surpasser les sacrifices réduits à leur dimension matérielle, Narsaï les nomme, tout comme Jacques, des « sacrifices muets » (I 96,15), des « sacrifices morts » (*mūtē*) (Frish V 285)⁷³.

Toutefois, en dépit de ces qualifications qui jettent un discrédit sur le sacrifice, Narsaï ne va pas jusqu'à le rejeter catégoriquement ou le dépouiller de toute valeur positive. Si le rejet s'avérait, la position de Narsaï se rapprocherait de la position de Marcion que combattent Éphrem et, à sa suite, Jacques qui le critique sans le nommer. Dans une affirmation où se trouvent conjugués sacerdoce et sacrifice, Narsaï émet à leur sujet une évaluation positive, les considérant comme préfiguration et type du sacerdoce christique⁷⁴ et de son offrande, comme il le rappelle au Juif:

72 Dans l'édition de McLeod, il faut corriger le texte syriaque et lire *tar'ūt* et non pas *tar'ūtā*; le texte du PP I 490,4 est correct.

73 Dans le *mīmra* qu'on veut attribuer à Jacques, on retrouve également la même qualification de « sacrifices mortels » (II 166,15).

74 Nous y reviendrons plus loin, lorsque nous parlerons de la typologie du sacerdoce christique; en guise d'avant-goût, cf. Frish V 229.275.277-278.285-6; etc.

Le sacerdoce de ton peuple fut un messager (*izgadā*) avant sa venue.
C'est celle-ci qu'il annonce par le sacrifice des brebis et le sang des taureaux.

Frish v 239-240

Mais le revers de la médaille ne va pas tarder à se révéler et c'est précisément dans le même *mīmrā* où Narsaï loue le sacrifice qu'une certaine défaveur tombe sur ce dernier. Notons pour commencer que le trait que nous allons relever est en lien avec la symbolique du tabernacle que Narsaï développe plus que ne le font les autres docteurs syriaques⁷⁵. Il s'agit en fait de l'explication symbolique que fournit Narsaï de la division du temple en Saint et Saint des Saints et la restriction des sacrifices sanglants au Saint, tandis que seul l'encens (*etrā*) est apporté par le grand prêtre qui entre dans le Saint des Saints⁷⁶. Sans nous étendre ici sur le sens exclusivement christologique que donne Narsaï à cette entrée du grand prêtre dans le Saint des Saints, laquelle renvoie à l'entrée du Christ une fois pour toutes dans le royaume du Père (cf., par exemple, Frish v 235-238), nous ne pouvons qu'être frappé par l'importance accordée à la répartition des deux genres de sacrifice entre les deux parties du temple, le Saint et le Saint des Saints. En parlant du seul encens et en excluant les sacrifices sanglants, Narsaï veut souligner la supériorité du sacrifice offert dans le Saint des Saints, un sacrifice de caractère spirituel, donc surpassant en valeur le sacrifice matériel.

Cette même supériorité est encore soulignée chez Narsaï par la vision d'Isaïe, plus spécialement par les pinces de feu qui viennent toucher les lèvres impures du prophète (Is 6,6). Dans la perspective de Narsaï, la typologie vise là aussi à minimiser la valeur des sacrifices sanglants. Puisée dans la vision d'un prophète, cette image rejoint les textes prophétiques dont s'inspirent Éphrem

75 La symbolique n'est pas tout à fait inconnue d'Éphrem, qui reconnaît que le grand prêtre – lui conférant ici le titre de prêtre – entre dans le Saint des Saints avec de « l'encens parfumé » (*etrā mbasmā*) (Parad 3,16). Jacques non plus n'ignore pas que le grand prêtre, s'agissant ici d'Aaron, entre dans le tabernacle temporel (*maškan zabnā*) avec l'encensoir et « il brûle de l'encens (*ma'ṭar besmē*) » en vue de l'expiation des péchés (170,11-12). Ceci dit, Jacques ne compare pas avec les offrandes sanglantes pour en tirer des conclusions pareilles à celles de Narsaï. Son attention porte exclusivement sur une autre comparaison, celle du feu visible brûlant l'encens avec le feu du cœur ou de l'esprit d'Aaron, lequel est capable de monter « en haut » pour réjouir le Seigneur (170-72). Sur les deux feux d'Aaron, cf. *supra*, p. 203. Rappelons que Frishman, *Ways and Means T*, p. 167-169 a procédé à une comparaison entre Éphrem d'une part et Narsaï et Théodore d'autre part et a conclu à l'absence du thème de l'Église dans la symbolique du tabernacle chez Éphrem; mais cf. à ce propos, *supra*, p. 168, n. 76.

76 Lv 16,12-13; cf. Frish v 153-154. 209-210. 217-220. 245-246.

et Jacques pour discréditer les sacrifices sanglants. Chez Narsaï cependant, il s'agit moins de déclarations ou d'enseignements que d'un geste, l'usage des pinces de feu, pour purifier les lèvres d'Isaïe. Un geste qui n'a aucun rapport avec le sang dont étaient entachés les sacrifices juifs, ce qui semble inaugurer, du moins privilégier un rituel nouveau dans l'expiation des péchés où sont exclus les sacrifices sanglants :

Viens, explique-nous, prêtre du peuple qui officie par le sang,
ce qui a été fait par l'ange pour le fils de notre race (*bar gensan*).

II 140,2-3

Viens, montre-nous, toi qui expies l'impiété par le sang,
pourquoi ce n'est pas par le sang que le « spirituel » (= l'ange) efface
l'impiété de ton frère.

II 140,5-6

En rapport avec le sanctuaire et pour faire valoir la supériorité du régime spirituel, Narsaï ne recourt pas au type que représente Melchisédech, comme le font Éphrem et Jacques, mais à l'expérience de Jean Baptiste lors du baptême de Jésus. Pour lui, grâce à l'imposition des mains sur la tête du Christ, le grand prêtre (McLeod II 277-278), le prêtre qu'est Jean Baptiste reçoit le privilège de passer du ministère effectué dans le Saint au ministère célébré dans le Saint des Saints⁷⁷ :

Ô Jean qui servait dans le Saint extérieur,
qui fut digne d'entrer dans le Saint des Saints (dont l'entrée) est interdite.

McLeod II 279-280

Et Narsaï de préciser que le Saint des Saints où entra Jean Baptiste n'est pas celui où accèdent les grands prêtres juifs, car le précurseur entre « dans le Saint céleste dont l'entrée fut aplanie symboliquement (*razanāyit*) » (McLeod II 283-284), clôturant ainsi l'ordre (*taksā*) d'après lequel il officia selon la loi pour « commencer par officier spirituellement, selon l'ordre (*b-dargā*; litt.: selon le degré) d'en haut » (McLeod II 285-286)⁷⁸.

77 Pour Jacques, il n'a pas été donné à Jean Baptiste d'entrer dans le Saint des Saints (BedS 683,2-9).

78 McLeod traduit *b-dargā da-l'el* par « in a higher order ».

Toutefois, l'entrée de Jean Baptiste dans le Saint des Saints ne peut être comparée à l'entrée effective de Jésus « dans le Saint des Saints supérieur », qui se fait par l'« immolation de soi pour Dieu » (*ba-dbiḥūteh l-alahā*), faisant de lui un « pontife au ciel » capable de procurer l'expiation et le salut pour tous (PP I 589,19-23). Par ailleurs, s'il est vrai que Jean Baptiste a dû s'arrêter au seuil de la Nouvelle Alliance et, par le fait même, n'a pu s'élever au rang de Jésus, les prêtres juifs, par leurs sacrifices sanglants, se placeront non seulement bien loin derrière Jésus, mais aussi en-deçà de ce grand prophète qui annonça Jésus et son ordre spirituel.

6.3.2 *La fonction d'enseignement*

À côté de la fonction cultuelle qui occupe une place de choix dans l'approche de nos auteurs, les autres fonctions du sacerdoce ancien n'en sont pas moins importantes, l'une de ces fonctions étant l'enseignement.

6.3.2.1 Aphraate

Dans la liste des fonctions donnée par Aphraate, à laquelle nous avons fait référence ci-dessus, l'enseignement figure en deuxième place après l'offrande⁷⁹. Commentant le texte sur le comportement indigne de Hophni et de Pinhas, les deux fils du grand prêtre Éli, et la réaction molle de leur père, Aphraate retient le reproche fait aux deux fils chargés d'enseigner le peuple : « Parce que les prêtres, étant docteurs (*malfanē*), se conduisent mal » (I 616,24-26). Comme pour l'offrande indigne que dénoncent les prophètes, c'est encore dans la même ligne et en reprenant les blâmes des prophètes qu'Aphraate s'en prend aux prêtres qui « enseignent (*malfīn*) pour un salaire » (Mi 3,11) (I 580,12-13; II 25,3-6)⁸⁰, signant par là même leur propre condamnation (I 580,23). Et pourtant, la tâche d'enseignement qui est confiée aux prêtres est noble. En fait, reprenant les paroles de Mi 2,7, Aphraate souscrit au fait que « les lèvres du prêtre gardent la connaissance et c'est à sa bouche qu'on demande la Loi » (I 1025,1-2)⁸¹. Par conséquent, étant habilités à initier à la loi, ils sont supposés être des « connaisseurs de la loi » (*yad'ay namūsā*) et c'est à eux que recourt Nabuchodonosor pour s'assurer que le roi Sédécias ne rompra pas le pacte conclu avec lui (II 136,21-137,3).

À part le fait d'attribuer aux prêtres la tâche de connaître et d'enseigner la loi, Aphraate ne se soucie guère d'expliquer ou de justifier cette fonction qui semble ne pas leur être exclusivement réservée. Car, si pour les deux fils

79 Cf. *supra*, p. 207. Le texte est I 616,6-11.

80 Le terme *malfīn* est celui de la Peš.

81 Le terme Loi (*namūsā*) est aussi une leçon de la Peš.

d'Éli, le terme «docteurs» est mis en apposition avec le terme «prêtres», ce qui tend à les identifier, les deux mots «docteur et prêtre» (I 788,17-18) sont simplement juxtaposés quand ils sont appliqués à Moïse, ce qui laisse croire qu'il s'agit de deux fonctions bien distinctes. Nous venons d'évoquer un cas semblable, celui de la signature du contrat conclu entre Nabuchodonosor et le roi Sédécias, cérémonie à laquelle assistaient «les princes de Juda, les prêtres et les docteurs du peuple, et Sédécias le roi avec eux» (II 137,15-16). Sans chercher à enquêter sur l'identité de ces docteurs⁸², il s'avère que leur fonction consiste à approfondir l'étude de la loi qu'ils ont en commun avec les prêtres, même si ce qui revient en propre et presque exclusivement à ces derniers est le service cultuel⁸³.

Encore moins est-on instruit sur la fonction d'enseignement des prêtres par la façon dont ils l'exercent, ou par le contenu qu'ils délivrent. Tout au plus apprend-on qu'il leur revient d'«avertir le peuple (pour qu'il évite) les péchés» (I 569,8-10), ce qu'Aphraate évoque dans sa réflexion sur le repos du sabbat, où il constate que, s'il faut adopter le sens matérialiste qu'en donnent les Juifs, leurs prêtres sont les premiers à profaner le sabbat par le travail fourni pour la préparation et le déroulement du rituel propre au sacrifice dans le temple (I 569,1-15). En négligeant le devoir de blâmer le peuple à cause de son péché, le prêtre s'abaisse au même rang que le peuple :

Le prêtre est devenu comme le peuple (Os 4,8-9), puisqu'il n'a pas blâmé le peuple pour son péché (*ba-ḥṭīteh*; litt. : dans son péché), c'est comme si le prêtre avait commis le péché du peuple.

II 25,7-10

De ce qui précède, il s'ensuit que la tâche d'enseignement conférée au prêtre serait plutôt de l'ordre de la prédication, une fonction à caractère prioritairement parénétique qui encourage à faire le bien et à éviter le mal. En revanche,

82 Ce qu'on peut glaner dans les allusions que fait Aphraate aux traits qui définissent la personnalité du docteur juif se réduit à peu de choses. Il semble s'identifier à un «sage, docteur d'Israël» (I 804,19), capable de mener une discussion au plus haut niveau sur des thèmes controversés, tels que la virginité (I 833-837, surtout 833,27), ou à même d'établir une hiérarchie de valeurs dans les commandements divins (I 753,25-758,11). Il se peut que ces docteurs se distinguent des prêtres, connaisseurs aussi de la loi, par le fait que leur vocation première et presque exclusive se limite à l'étude théologique de la loi, contrairement aux prêtres qui doivent dédier une grande partie de leur temps à la fonction cultuelle.

83 Aphraate recourt lui aussi au cas du roi Ozias qui voulait ravir le sacerdoce en cherchant à fumer l'encens; cf. *supra*, p. 188.

la fonction du docteur de la loi se définit plutôt comme une science axée sur l'interprétation des textes de la loi, par le recours à l'argumentation et aux autres méthodes d'analyse et de déchiffrement du texte en usage à l'époque. Cette distinction dans la méthode de l'enseignement n'écarte pas les prêtres de cette fonction, même si Aphraate ne prend pas la peine d'expliquer le développement historique qui a abouti à la prédominance des docteurs sur les prêtres dans ce domaine.

6.3.2.2 Éphrem

Parlant des prêtres de l'A.T., Éphrem ne semble pas avoir souligné leur tâche d'enseignement, pas même sous la forme d'incitation à éviter le mal et à faire le bien. Ce fait pourrait bien s'expliquer par l'affectation de l'enseignement aux seuls prophètes, excluant par là même les prêtres et faisant rarement cas des docteurs juifs qu'Aphraate semble avoir destinés à l'étude de la Loi et à son interprétation. Ne pouvant nous étendre sur le rôle des prophètes dans la transmission de la Parole de Dieu, nous constatons que leur première tâche paraît se confiner à proclamer la venue du Sauveur attendu par le peuple d'Israël⁸⁴, à la différence des prêtres qui, par leur hysope, s'empressent à sa rencontre (Nat 2,2), mettant ainsi plutôt l'accent sur l'acte probablement cultuel. Comparés aux apôtres qui parlent au nom de Jésus, les prophètes s'expriment au nom du Seigneur, Yahvé (CH 56,3), ou, dans une autre comparaison, les apôtres sont appelés à proclamer la résurrection, au moment où les prophètes proclament le retour (*fūnayā*) (Eccl 9,14). À vrai dire, le rapport qu'établit Éphrem n'est pas entre les prêtres de l'A.T. et les apôtres du N.T., mais bien entre prophètes et apôtres qui forment un couple de prédication indissociable⁸⁵. S'y référant surtout pour réfuter le rejet de l'A.T. par les Marcionites, Éphrem affirme ainsi la conformité entre le chemin des prophètes et celui des apôtres (CH 26,1)⁸⁶. Il en profite aussi, dans la perspective qui nous intéresse ici, pour souligner qu'apôtres et prophètes «se sont donné de la peine, ont œuvré, enseigné (*tal-med*) et instruit (*w-alef*)» pour que le nom de Dieu soit honoré, contrairement aux hérétiques qui imposent leur nom aux disciples que le Seigneur attire à lui (CH 23,4).

84 D'autres textes insistent sur leur proclamation du mystère (ici *tūfsā*) du Christ (Az 4,27).

85 À part Eccl 9, 14, que nous avons répertorié, tant de textes éphrémiens évoquent ce couple; à titre non exhaustif, cf. HdF 2,11.23; 3,3; 6,5; 47,6; 60,5; 61,13; 87,3; CH 2,22; 14,7; 22,16; 23,4 (cité dans le corps du texte); 24,23; 25,1.2.4; 37,7; 38,2; SdF III 153-154; Parad 1,7-14; 7,15; CNis 37,11; 53,24; 54,5; 63,20; 72,19; Virg 8,4.13; 33,8; Eccl 41,12; Ov 44,4-5; PrRef I 57,6-45.

86 Cf. surtout CH 40,1-14 et Eccl 44,1-19, où il est question de l'harmonie entre les trois harpes qui sont celles de la nature, de Moïse et de Jésus Christ.

Cette séparation entre prophètes et prêtres et entre leurs fonctions respectives n'est pourtant pas absolue. Même s'il est vrai qu'Éphrem constate que, dans l'A.T., les trois fonctions que sont la prophétie, le sacerdoce et la royauté sont attribuées à des personnes différentes⁸⁷, il ne peut non plus ignorer que deux ou trois de ces fonctions se trouvent parfois réunies en une seule personne. La preuve en est donnée notamment par Moïse, à la fois prêtre et prophète, que Syméon (SdDN 50,1-6; 51,1-4) et Jean Baptiste (Eccl 9,18) imitent en cumulant en leurs personnes les deux fonctions citées.

Il y a certes une cohabitation, en une seule personne, de certaines fonctions qui formeront plus tard des dimensions du *sacerdos*, mais aussi davantage: dans la vision d'Éphrem, le prêtre de l'A.T. est appelé à pénétrer le mystère de Dieu en bénéficiant de la révélation divine. Dans cette perspective, la révélation n'est plus réservée à Syméon en sa qualité de prophète, à qui fut accordé le pouvoir d'augurer que, par l'Enfant Jésus, adviendront « la chute et le relèvement » (Lc 2,34) (SdDN 50,23-24)⁸⁸:

La prophétie demeure en fait sur ses lèvres grâce aux révélations (*gel-yanē*).

SdDN 50,15-16

En certaines circonstances, la révélation est accordée au prêtre lui-même, en sa qualité de prêtre. Éphrem décèle cette transmission de la connaissance au grand prêtre par les pierres précieuses, le Thoummim et l'Ourim qui sont rattachés à son pectoral. D'après la tradition juive, le Thoummim et l'Ourim signifient «perfections et lumières» (*šalmē w-nahīrē*) (cf. Ex 28,30, d'après la Peš), et représentent pour Éphrem «la connaissance et la vérité» (cf. Lv 8,8, d'après la Peš) (Parad 15,7). Entrant dans le Saint des Saints revêtu de son pectoral, le grand prêtre est à même d'écouter la voix du Divin qui lui est transmise d'entre les chérubins (*men bēt krūbē*) (Ex 25,22) (ibid.)⁸⁹. Un parallèle est établi avec Adam qui, entrant au paradis, s'approche pour goûter au fruit de l'arbre, «comme (pour la réception) de la révélation» (Parad 15,8). Ainsi,

87 Éphrem juxtapose souvent les trois fonctions comme s'il voulait suggérer qu'elles reviennent à des personnes différentes (cf., par exemple, Virg 9,9; 17,5; 28,3; 37,1; Nat 1,1; 18,27; Az 15,9; Crucif 4,11; SdDN 50,16-18; cf. aussi CGEx 71,15-18). À Sichem, il semble que «les chefs, les prophètes et les prêtres» qui font honneur à la ville (Virg 17,5) correspondent à Joseph, à Josué et à Éléazar respectivement (Virg 18,10).

88 Cf. *supra*, p. 199-200.

89 *Men bēt krūbē* fait suite à *men bēt qdūš qūdšē*, du lieu du Saint des Saints. Bien que le texte ne précise pas l'identité de celui qui transmet la révélation, on peut supposer que ce soit le représentant de Yahvé, le chérubin qui en est l'auteur.

conclut Éphrem, sans le fruit, allusion au Révélateur par excellence qui est le Fils, fruit du Père⁹⁰, Adam ne peut pénétrer le mystère des arbres, tout comme sans le pectoral, le grand prêtre est incapable d'accéder au « trésor des révélations » (*gazā d-gelyanē*) (Parad 15,9)⁹¹. Éphrem ne manque pas de défendre le caractère bon des « objets » de la révélation, qu'il s'agisse du fruit pour Adam, ou de l'encens pour le roi Ozias, arguant qu'ils ne sont transformés en instruments de mort que par l'œuvre de l'homme, sous l'influence de Satan qui pousse l'un et l'autre à désobéir au commandement divin (Parad 15,8-12).

Il semble pourtant que ce qui vient d'être exposé sur la symbolique du vêtement sacerdotal touche plutôt au rôle oraculaire du prêtre en tant que destinataire de la révélation. On en déduit que des traces de cette mission oraculaire sont présentes chez Éphrem, où le prêtre constitue un réceptacle de l'oracle divin. Il est cependant vrai que le prêtre reçoit la révélation en vue d'un projet grandiose, relatif à une intervention divine pour le salut de l'homme et parfois en réponse à une demande provenant d'individus en quête d'une lumière divine. Toutefois, même si la révélation est mise au service de l'instruction du peuple, il est vrai qu'elle se distingue de l'enseignement qui consiste à présenter une interprétation scientifique de la loi, comme elle se démarque de l'édification parénétique qu'on rencontre chez Aphraate, laquelle incite à faire le bien et à éviter le mal.

6.3.2.3 Narsai

Nous enchaînons à présent avec Narsai – une fois n'est pas coutume –, car il semble que ce dernier rejoigne Éphrem au moins sur deux points essentiels : d'abord le cumul des fonctions en une personne revêtue du sacerdoce, ensuite le don de révélation accordé au prêtre de l'A.T. Mais avant d'aborder ces deux aspects, il s'avère utile d'interroger la pensée de Narsai pour savoir s'il n'a pas attribué au prêtre une fonction d'enseignement, qui se distinguerait de celle du prophète et du scribe.

Parmi les hérauts (*karūzē*) de la loi, Narsai compte non seulement les prophètes et les prêtres, mais aussi les rois (II 119,24-25). Les prophètes ont cependant la spécificité d'être privilégiés pour recevoir les révélations (*gelyanē*), ce qui pousse Narsai à accorder à Jean Baptiste, en tant que prophète, la qualifica-

⁹⁰ Dans Eccl 42,1, l'éphod (*afūdā*) et le pectoral (*fedtā*) sont identifiés au corps personnel et au corps eucharistique (*fristā*, le terme de la Peš dans Ac 2,46) respectivement, dont se revêt la puissance cachée du Fils. Cf. *supra*, p. 67.

⁹¹ Sur le rapport entre la révélation accordée au prêtre portant l'éphod dans le Saint des Saints d'une part, et d'autre part, la connaissance transmise à Adam par le fruit de l'arbre de la connaissance, cf. Beck, *ComParad*, p. 159-161 ; *Paradiso* xv, p. 25-35 (l'article en entier).

tion de « cithare de l'esprit de révélation (*rūḥ gelyanā*), afin que, par lui, soient scellées les voix fatiguées (*šḥiqē*) de la prophétie » (McLeod II 223-224). Ces voix fatiguées qui, après avoir annoncé la prophétie, vont désormais connaître le repos dans « le port de paix suite à la manifestation de Notre Seigneur (*d-denḥeh d-maran*) » (PP I 163,10-11). C'est par son « unique révélation » (*ḥad gelyanā*) au sujet de l'« unique juste » que Jean Baptiste mit fin aux révélations des prophètes antérieurs (PP I 164,1-7).

Tout comme Jean Baptiste, son père, Zacharie le grand prêtre a bénéficié lui aussi de cet « esprit de révélation (*rūḥ gelyanā*) » lorsqu'il annonça l'arrivée du salut par la naissance du Fils du Très-Haut (PP I 164,14-17)⁹². Se définissant par le don de révélation et par le souci de mettre ce don au service du salut, le prophète en tant qu'homme de la parole se distingue par là même du scribe qui, comme le notait déjà Aphraate, se consacre à l'étude et à l'analyse des textes sacrés. La comparaison établie par Narsaï entre Jean Baptiste et les scribes est bien pertinente, lorsqu'il considère que Jean Baptiste est rendu parfait par l'esprit de révélation sans avoir recours à l'étude des écrits sacrés :

Ô inculte (*lā radyā*; litt. : non instruit), bien qu'il ne fût pas instruit par l'étude (*hergā*; litt. : méditation) des écrits (*sefrē*)⁹³,
son esprit instruit (*hawneh ḥakem*) ceux qui rendent sage (*la-mḥakmanē*) et les déchiffreurs (*qaryay*; litt. : lecteurs) des écrits.

PP I 165,6-8

À la limite, pour distinguer les prophètes des scribes, Narsaï semble privilégier, pour désigner les premiers, l'appellation « scribes de l'esprit » à qui est attribuée la tâche de renseigner sur la future manifestation du Fils (*gelyaneh*)⁹⁴. Ainsi appelés, les prophètes se rapprocheraient des scribes tout en s'en distinguant grâce à la révélation qui leur est réservée. En revanche, Narsaï impute aux justes une consolation obtenue par la venue du Fils et aux prêtres le fait que leurs canons furent ordonnés par son ordre, tandis qu'il rappelle aux rois que leur pouvoir est honoré par le rang divin de Jésus (Frish v 265-269).

92 L'expression « esprit de révélation » a été évoquée *supra*, p. 135; cf. aussi ce qui sera dit aux pages 231-233.

93 Notons la parenté phonétique et sémantique qu'il y a en langue syriaque entre *sefrā* (écrit) et *safrā* (scribe).

94 À la différence de Frishman (Frish v 266) qui, à la suite de l'édition patriarcale (PP II 467,1), lit *sefrē* (books) dans l'expression « scribes de l'esprit », nous optons pour la leçon *safrē*, scribes, leçon justifiée par l'encadrement du terme par des personnages, les justes, qui attendent le Fils, et ceux qui se conforment à ses idéaux, les prêtres et les rois.

Il est toutefois utile de noter que Narsaï, contrairement à Éphrem qui était hanté par le spectre de Marcion et du marcionisme, ne reprend pas à son compte le couple indissociable prophètes-apôtres, surtout que cette présupposée hérésie, bien qu'évoquée parfois par Narsaï⁹⁵, ne présente plus les mêmes dangers à l'époque où Narsaï écrivait. En revanche, Narsaï distingue bien les « scribes et les prêtres » (PP I 390,10; PP II 317,10-11), en leur adjoignant parfois les « Pharisiens » qui semblent constituer une catégorie non identifiée avec les scribes (cf. Mt 15,1; 23,13-32) (PP II 309,19). Dans cette perspective, Narsaï distingue bien les fonctions et leurs détenteurs lorsqu'il évoque l'exil de Babylone : à côté de Daniel et des trois jeunes gens jetés dans la fournaise, du prophète Ézéchiël et de Zorobabel, il cite « Josué le prêtre et Ézra le scribe » (PP I 384,14-16).

Toutefois, la distinction entre prêtre et scribe n'est pas absolue ni exclusive, car ceux-ci peuvent se rejoindre dans une fonction qui semble leur être commune : l'explication des textes sacrés. N'étant pas limitée aux scribes, comme on pourrait le supposer, l'activité d'interprétation des textes sacrés est également exigée des prêtres. Cela apparaît notamment dans le domaine cultuel, réservé aux prêtres. Commentant la vision d'Isaïe dont les lèvres seront purifiées par le contact avec le charbon ardent, Narsaï apostrophe le « prêtre du peuple » qui officie : « Viens et explique-nous (*fašeq lan*) », « viens et montre-nous (*badeq lan*) » pour quelle raison la purification d'Isaïe n'a pas eu lieu par le sang (II 140,2-6)⁹⁶. S'il ne faut pas confiner la tâche du prêtre à l'interprétation de la loi, il apparaît qu'il ne convient pas non plus de l'en écarter, car il est appelé à comprendre le sens et l'efficacité des actes qu'il pose et à en rendre compte à ses ouailles. Le lien entre les prophètes et les scribes d'une part, et les prêtres d'autre part, ne se fait pas uniquement en raison d'une participation à une fonction qui leur est commune, mais, comme nous l'avons constaté chez Éphrem, grâce à la présence en chacun d'eux des trois fonctions prophétique, sacerdotale et d'enseignement. Cela corrobore l'idée d'après laquelle les fonctions ne s'excluent pas les unes des autres, et que le prêtre peut bien être investi d'une mission prophétique et d'interprétation, même si l'explication qu'il donne dans le cadre de la célébration cultuelle ne se confond pas avec l'analyse scientifique qu'entreprennent les scribes du texte sacré.

Parmi les personnages répertoriés, on retiendra notamment Samuel, auquel Narsaï reconnaît qu'il a assumé le « rang de la prophétie et du sacerdoce » (PP II 612,5-6). De même Élie est-il bien considéré à la fois comme « prophète

95 Cf., à titre d'exemple, Sim v 37-40.

96 Le texte a été cité *supra*, p. 223.

et prêtre» (Frish I 187-190), même si la suite du texte fait plutôt ressortir sa grandeur en tant que prophète⁹⁷. Ayant déjà noté que Jean Baptiste le prophète n'a pas emprunté le chemin des scribes (PP I 165,6-7), Narsaï ne manque pas de l'appeler, ayant servi les deux alliances, «le prêtre qui a servi les deux (Alliances) en même temps [*ba-ḥdā*; litt.: en une seule (fois)]» (PP I 184,12) et, pour avoir assuré le passage du livre de la loi au «livre de l'alliance spirituelle», il mérite le titre de «scribe, le plus expert des scribes (*mḥīrā d-safrē*)» (PP I 184,15-18). Prophète, prêtre et scribe, Jean Baptiste aurait ainsi réuni en sa personne trois dimensions essentielles qui définiront le sacerdoce dans la Nouvelle Alliance.

L'autre point qui rapprocherait Narsaï d'Éphrem est l'attribution du don de révélation au prêtre et non pas, comme on est tenté de le croire, au prophète. Lorsque le grand prêtre est présent dans le Saint des Saints où il n'entre qu'une fois par an, il est censé y recevoir «le pardon des dettes et l'esprit de révélation (*rūḥ gelyanā*)» (Frish v 155). On a déjà relevé cette dernière expression, «esprit de révélation», imputée à Jean Baptiste en sa qualité de prophète (cf. McLeod II 223). Ici comme chez Éphrem, elle témoigne d'une survivance du rôle oraculaire du prêtre. Cependant, Narsaï ne suit pas Éphrem dans l'identification des acteurs qui sont à l'origine de la révélation et dans la manière dont celle-ci est transmise. Tandis qu'Éphrem attribuait la révélation au Thoummim et à l'Ourim, Narsaï en impute la responsabilité au propitiatoire, qu'il désigne par le plateau d'or (*ṭasā*), par lequel «le prêtre du peuple apprenait le mystère des choses cachées (*raz kasyatā*)», tout à fait comme les chrétiens sont rassurés au sujet de la puissance de l'Essence divine (*itūtā*) par le Fils de notre race (*bar gēsan*) (Frish v 193-194), qui n'est autre que Jésus. Par le mystère des choses cachées, il est renvoyé au pardon des péchés (cf. Frish v 199-204) que le propitiatoire ne peut donner, mais qu'il peut en revanche signifier, ce qui permet à Narsaï de défendre sa christologie dyophysite :

Par le nom «plateau» (*ṭasā*), il renvoie à sa (de Jésus) corporéité,
et par l'expiation, à la puissance de l'Essence qui habite en lui.

Frish v 183-184

C'est non seulement par sa christologie, mais aussi par son exégèse que Narsaï se démarque d'Éphrem. Celui-ci, loin de soutenir que la voix de révélation provient du propitiatoire (cf. Ex 25,22), semble plutôt insister sur le fait que

97 Sur Samuel et Élie considérés comme prêtres et prophètes, cf. *supra*, p. 205.

la voix divine sort « d'entre les chérubins » (Ex 25,22; cf. Parad 15,7; texte déjà cité). Ce qui revient à dire que les deux auteurs choisissent chacun une partie du texte d'Ex 25,22, Éphrem respectant la symbolique du texte sans chercher à l'épuiser dans des explications qui trahiraient son caractère mystérieux, tandis que Narsai utilise le propitiatoire et sa symbolique, le don de l'expiation, pour réaffirmer sa christologie. En outre, Narsai est catégorique lorsqu'il affirme que la voix divine n'est pas transmise par les chérubins, mais par le propitiatoire dont le mutisme renvoie à la mortalité de l'homme Jésus, tandis que les révélations sont imputées au Verbe demeurant dans le corps (Frish v 189-192). Par ailleurs, Éphrem ne fait pas seulement cas du texte de l'Exode, mais en évoquant le Thoummim et l'Ourim pour expliquer ce grâce à quoi le grand prêtre reçoit la révélation, il se distingue de Narsai qui ne s'y réfère jamais. Quelle que soit cependant cette différence dans la lecture et l'interprétation des textes, ce qui importe ici, faut-il le rappeler, c'est la mise en évidence de cette fonction du grand prêtre à recevoir des révélations.

6.3.2.4 Jacques

Avec Jacques, toute allusion à une quelconque fonction oraculaire de révélation paraît s'estomper et l'interprétation d'Éphrem, encore ancrée dans la tradition juive⁹⁸, cède la place à l'interprétation jacobienne d'inspiration complètement chrétienne. En fait, comme Éphrem, Jacques connaît la traduction de la Peš du Thoummim et de l'Ourim (Ex 28,30) par « perfection et lumière » (*šalmā, nahīrā*), qu'il identifie à de simples « pierres » (*kīfē*) (I 621,10; III 296,18)⁹⁹. Mais là où Jacques se démarque d'Éphrem, c'est dans le sens qu'il confère à ces deux pierres, en percevant dans la « perfection et la lumière » « l'encens choisi (*gabyā*, qui peut signifier aussi excellent) et la lumière pure de la foi » (I 621,11). Ailleurs, l'ensemble des vêtements que porte le grand prêtre sacrificateur, y compris les pierres de « perfection et de lumière », sont dotés d'un sens christologique, Moïse ayant peint le Fils non seulement par les différents types et événements (cf. III 283-296), mais également par les vêtements. Toutefois, dans la liste qu'il donne de ces vêtements (III 296,14-19), Jacques ne précise pas en quoi chacun d'entre eux renvoie au Fils¹⁰⁰. Ne pouvant développer ici l'ensemble de

98 Mais rappelons que, dans Eccl 42,1, une interprétation christologique et eucharistique est donnée des deux termes *afūdā* et *fedtā*. Cf. *supra*, p. 228, n. 90.

99 Contrairement à Éphrem qui les appelle « pierres précieuses » (*tab'ē*), au pluriel (cf. Parad 15,7), Jacques les appelle « pierre » tout simplement et les cite toujours au singulier. Le *d-nahīrē* dans III 296,18 doit être corrigé en *d-nahīrā*, comme dans I 621,10.

100 De manière un peu vague, Jacques perçoit dans la « pierre de l'éphod (*kīfā d-fedtā*) » – faut-il comprendre le pectoral? – et la ceinture du grand prêtre (Lv 8,7) une référence aux

la symbolique à leur sujet¹⁰¹, nous affirmerons une chose cependant: Jacques écarte toute signification juive aux deux pierres Thoummim et Ourim, exluant ainsi tout rapport avec un quelconque rôle divinatoire. En outre, il est rare qu'il attribue au prêtre juif une tâche d'enseignement, ce qui laisse supposer qu'il veut confiner le rôle de celui-ci au seul service cultuel. Cependant, quelques rares allusions laissent percevoir que le docteur syriaque n'exclut pas la collaboration des prêtres à la formation et à l'éducation du peuple, même si, comparée à celle des prophètes et des scribes, leur contribution dans ce domaine est reléguée au second plan.

En fait, bien que prophète et prêtre soient mus par un seul esprit (*ba-ḥdā rūḥā*), il n'en est pas moins vrai que, pour Jacques, le prophète est établi pour «prophétiser» (*netnabī*), tandis que le prêtre est destiné à «accomplir son ministère» (v 417,5-6), à savoir le service cultuel. Comme Éphrem, Jacques évoque le prophète en l'associant à l'«esprit de la prophétie» (*rūḥā da-nbīyyūtā*) (v 417,19), aux «révélation» (*gelyanē*) de celle-ci (v 418,8)¹⁰². D'après l'interprétation que donne Jacques de la parabole des ouvriers de la onzième heure (Mt 20,1-16), ceux-ci représentent les Nations face à leurs futurs employeurs, tandis que la tâche d'enseignement se trouve réservée aux lois, aux commandements, aux prophètes et aux révélations (I 332,13-18).

«beautés du (Fils) unique» (III 308,15-16). Ayant affirmé que chaque prophète annonce le Fils par les moyens mis à sa disposition, Jacques soutient qu'Aaron le fait «par les pierres de l'éphod et par la couronne sainte» (Lv 8,9) (IV 433,18).

101 Sans être exhaustif, voici, en plus de ce qui a été dit dans la note précédente, quelques indices d'une interprétation de couleur chrétienne des vêtements sacerdotaux: la «tunique de lin» renvoie à l'amour dont le grand prêtre doit se munir lorsqu'il officie (I 621,16-17); «les clochettes d'or, les grenades de la ceinture (*rūmanē da-frazūmā*)» – faut-il lire plutôt *rūmanē wa-frazūmā* = les grenades et la ceinture que nous trouvons séparées dans v 157,17-18? – car, dans ce qui suit, il y a référence à trois actes du grand prêtre incité à «craindre, aimer et se rendre pur» (I 622,1-2); «la couronne, la tiare et l'éphod» incarnent les trois vertus théologiques, l'espérance, la charité et la foi, qui sont indissociables (I 622,3-4). En outre, Jacques précise que la couronne symbolise l'amour qui est «le nœud» (*hzaqā*) (cf. Col 3,14) de toutes les beautés (I 622,5-6). Évoquant la figure de Melchisédech, Jacques considère que, bien qu'il n'emprunte pas les vêtements sacerdotaux (v 157,13-20), sa vérité (*qūštā*) et sa foi constituent son éphod et sa tiare, et la louange incessante de sa bouche son pectoral (*afūdeh*) (II 775,19-20). À part ce que nous venons de rapporter, Jacques revient souvent aux vêtements sacerdotaux, soit pour les décrire en tant qu'éléments constitutifs du sacerdoce lévitique (I 72,74-77-78; 539,9-10; III 837-838; IV 802,13-14; CJ v 19-22), soit pour comparer leurs effets aux effets du sacerdoce chrétien (IV 795,16-17), ou encore pour soutenir qu'ils ont leur prototype dans le vêtement en lin porté par l'ange vu par Ézéchiél (Ez 9,11; etc.) (IV 597-599).

102 Le contexte ici est la condamnation du prophète Isaïe pour avoir manqué à son devoir de blâmer le roi Ozias et le pardon dont il bénéficia après la mort de ce dernier.

Dans cette liste, les prophètes sont l'unique catégorie qui représente des personnes. Cela paraît encore confirmé par la réponse qu'Abraham donna au riche qui méprisa Lazare : les terrestres n'ont pas besoin d'un mort qui ressuscite pour les enseigner, car ils ont « les prophètes et Moïse pour les enseigner » (Lc 16,31) (I 409,20-21). Abordant la parabole des vignerons meurtriers (Mt 21,33-46 et paral.) et en réponse à l'ingratitude du peuple à qui Dieu envoya son Fils unique, l'héritier qui a été mis à mort, Jacques commente que Dieu priva le peuple de « prophètes » (*ḥazayē*, litt. : ceux qui bénéficient de visions), de docteurs (*malfanē*) et de pontifes (*kūmrē*), qualifiant l'« enseignement de la prophétie » de « pluie bénie » que reçut la vigne (IV 755,16-21).

Par rapport à la « nature » qui est le « docteur » (*malfanā*) le plus ancien, les écrits des prophètes sont jugés plus récents (III 909,7-8)¹⁰³. Toutefois, dans la ligne d'Éphrem, Jacques reprend le couple prophètes-apôtres pour défendre une seule et unique vérité proclamée par eux¹⁰⁴, la prophétie constituant même le début (*rīšā*) de la doctrine du Fils (II 364,15-16).

De ce qui précède, faut-il conclure que le prêtre n'a pas accès à la connaissance, et par conséquent, ne joue aucun rôle dans sa transmission ? S'il est vrai que Jacques ne semble pas insister sur cette fonction¹⁰⁵, il serait erroné d'ignorer sa présence chez lui. Il l'évoque en rappelant la prophétie dont bénéficia le grand prêtre Caïphe, qui confia à ses collègues et aux Pharisiens qu'il convient qu'un seul meure pour la multitude (cf. Jn 11,49) (II 539-540). Un lien clair se dessine ainsi entre prêtre et prophète, même si Jacques qualifie Caïphe de « sot » (*saḥlā*), du fait que la vérité qu'il annonce ne vient pas de lui, mais d'une inspiration prophétique (II 539,13-540,18). Une autre figure sacerdotale est Zacharie, le père de Jean Baptiste. Blâmé par l'ange pour ne pas croire à la

103 Comme Narsaï (cf. I 220,12-13), Jacques reprend à Éphrem (cf. notre *Pensée symbolique*, p. 125-127) l'idée que le livre (*kṭabā*) et la nature forment les deux sources de la connaissance ; cf., à simple titre d'illustration, II 145,4sv ; V 772.777-780 (cf. notre *Théologie* II 442-447) Cf. *infra*, p. 305, n. 92.

104 II 358,11-12 ; 364,7-10.17-18 ; 372,17-20 ; 375,1-2 ; 483,3-4. Dans ces textes, associés à beaucoup d'autres, il est question aussi de l'accomplissement de la prophétie et de sa continuation par l'œuvre des apôtres. Nous y reviendrons en traitant de la valeur du sacerdoce vétéro-testamentaire.

105 On ne trouve aucune allusion à la connaissance du prêtre dans l'explication que réserve Jacques au sacerdoce dont parle le Lévitique (III 835-836), ni dans le dialogue qu'il imagine s'installer entre Moïse et Aaron lors de la passation du sacerdoce d'Aaron à son fils Éléazar (I 69-78), pas même dans le discours à caractère sacerdotal que livre Adam à ses fils pour les inciter à bien accomplir leurs fonctions de prêtres (V 3-4). Encore moins Jacques évoque-t-il la fonction de connaissance et d'enseignement en parlant de l'onction que reçoit le prêtre sur ses membres, son interprétation étant axée totalement sur sa signification christologique, plus précisément sur sa référence à la croix (III 262,15-263,12).

parole divine, il est appelé « docteur » (*malfanā*) en Israël, « grand prêtre qui connaît les Livres (saints) et maître (*šalīṭ*) sur les mystères de la maison de Dieu » (II 149,18-19). Son fils, Jean Baptiste, fut lui aussi appelé à enseigner la foule, l'épouse qui est formée par les Juifs, en l'informant qu'il est lui-même terrestre, tandis que son Seigneur est céleste (I 155,11-12).

Dans une tout autre perspective, Jacques reconnaît que les « prêtres et les scribes » savent que le Fils de Dieu est bel et bien le Christ, et que l'attente de sa venue est annoncée dans leurs livres (IV 759,3-4). On en déduit que la connaissance n'est pas réservée aux scribes, mais qu'elle est partagée par les prêtres, ce qui nous amène à discuter de la compétence de ces scribes dans le domaine de la connaissance. Ainsi donc, à côté du couple prophète-prêtre, on se trouve devant un autre couple bien attesté dans les écrits de Jacques, celui du prêtre et du scribe, lequel se révèle important quand on réalise qu'au scribe revient la tâche d'interpréter les livres saints. Toutefois, dans les écrits de Jacques, scribes et prêtres sont associés non seulement dans la connaissance et sa propagation, mais aussi dans l'attitude qu'ils réservent à Jésus. Sous la plume de notre docteur, ils sont souvent décrits comme ingrats envers les bienfaits octroyés par Jésus (III 464,6; etc.) qu'ils gratifient de leur ironie et de leur mépris (I 452,7; 527,7; etc.)¹⁰⁶; aussi sont-ils surtout accusés de fomenter des complots contre Jésus¹⁰⁷, et c'est à eux que viennent s'associer tantôt les Sadducéens (I 491,7), tantôt les chefs du peuple (I 453,17; V 625,15). Séparé, chacun des membres de ce couple peut être associé à d'autres catégories d'enseignants juifs: les prêtres avec les Sadducéens sont accusés d'amener le Fils en dehors de Jérusalem pour le mettre à mort (III 254,3-4), ou, avec les Pharisiens, ils sont dénoncés par l'aveugle-né guéri par Jésus (III 465,8), tandis que les scribes avec les Phariséens sont l'objet de malédictions proférées par Jésus à leur rencontre (Mt 23,15) (I 300,17).

Comme nous l'avons vu (cf. IV 759,3-4), la raison pour laquelle les scribes et les prêtres sont sévèrement blâmés est qu'ils refusent de voir la vérité dans les textes sacrés qui annoncent le Fils. De façon paradoxale, leur connaissance les rend aveugles, et à cause de leur arrogance, Jacques les tourne en dérision. Ainsi, les qualificatifs qui les désignent comme connaisseurs sont entachés de mépris: Jésus toléra la « pierre d'achoppement (*kešlā*) des scribes et des sophistes (*darūšē*, ici le sens est péjoratif) » (II 190,5; cf. aussi II 190,21), son mystère (ici *šarbā*) est caché aux « scrutateurs » (*bašūyē*) (II 190,17), aux prétendus « sages » (*yadū'tanē*, *hakīmē*) (II 191,2.5), aux rhéteurs (*malalē*) (II 191,7),

106 Sur les vices des prêtres contemporains de Jésus, cf. *supra*, p. 193-195.

107 À titre d'illustration et sans aucune prétention à l'exhaustivité, cf. I 452,7 (cité dans le corps du texte); 491,14; 453,16; II 338,6; 531,7-8; IV 718,1-2; Lettres 48,20-22.

au scribe arrogant (*safrā ḥtīrā*) (II 191,11), à celui qui interprète (*da-mtargem*) (II 191,9). Le fait de les voir associés, parmi tant d'autres, aux « Grecs » et aux « sophistes » (*ḥakīmē*) (III 631,2-3) laisserait supposer qu'il est question de scribes juifs, même si, plus loin dans le texte, Jacques répète les mêmes termes pour désigner une autre catégorie, les « sages » (*ḥakīmē, yadūtanē*) et les scribes qui formeront les adeptes de la thèse divisive de la personne du Fils (III 631,8sv). Cette argutie, plus encore cette attitude sophiste et arrogante des scribes, est, aux yeux de Jacques, dénoncée par la simplicité du discours des apôtres qui ont annoncé et enseigné la doctrine du Fils au monde entier (I 485,13-486,15). En revanche, Jacques fait comprendre que Moïse a peint les apôtres par les douze tribus d'Israël (I 45,1) et les soixante-dix disciples de Jésus (I 45,6-7) par les soixante-dix hommes, « administrateurs » (*mdabranē*) du peuple (I 44,22), avec la vocation de devenir « docteurs » (*malfanē*) pour le peuple entier (I 45,4)¹⁰⁸.

Au-delà de cette appréciation qui touche à la polémique et qui, bien entendu, se trouve justifiée par les textes du N.T., Jacques est capable de porter un regard différent, plus serein, sur l'activité des scribes qu'il associe aux « Anciens » (*qašīšē*) (I 103,3-4)¹⁰⁹. Dans Mt 2,4, ces derniers sont désignés comme « grands prêtres » que le roi Hérode veut consulter, avec les scribes, pour connaître le lieu où naîtra le Sauveur. N'étant pas eux-mêmes les destinataires de la révélation, qui est la prérogative des prophètes, ils peuvent cependant y accéder pour en dévoiler les secrets. À ce titre, les scribes et les Anciens sont qualifiés d'« interprètes des choses à venir » (*mfašqanē da-ṭīdatā*) (I 103,16).

¹⁰⁸ Ici et dans le paragraphe suivant, le sens se limite aux scribes du peuple juif. Mais le terme scribe est également utilisé dans un sens élogieux pour les docteurs de la Nouvelle Alliance. Jacques oppose souvent la simplicité des apôtres à la recherche (*drašā*) et à la sagesse (*ḥakīmūtā*) des scribes (II 701-702) et affirme que les « pécheurs de poissons », sans avoir été formés par des « savants » (*sfīrē*), l'ont emporté sur les « savants et les sophistes » (III 727,15-16). Mais après leur avoir accordé l'Esprit Saint, le Fils les « envoie pour qu'ils soient docteurs (*safrē*) pour toute la terre » (v 360,5-6). Parmi les apôtres, Jacques nomme Bartholomée comme « docteur pour les Athéniens » et « Matthieu pour les Juifs » (III 732,5-6). Mais c'est surtout l'apôtre Paul qui est qualifié de « docteur raisonnable » (*mlīlā*) (II 720,15) et « savant » (*mhirā*) (II 722,3; 734,20; 740,8), versé dans l'étude (*etdaraš, mdaraš bah*) de la religion juive et de ses institutions (II 721,19; 724,3). Mais après sa conversion, Paul est le « docteur » qui se fait disciple du royaume céleste (II 732,17), méprisant l'étude mondaine (*dūrašā 'elmanayā*) (II 753,6-7) et prenant la croix comme son « docteur » (II 752,20) (sur Paul, cf. notre *Saint Paul*, p. 287-289). Les apôtres et les disciples ne sont pas les seuls à être appelés « docteurs » ; Jésus lui-même (cf., par ex., v 496,15) et l'Esprit Saint (cf. II 677,15-16; v 724,21; BedS 856,6) reçoivent la même appellation.

¹⁰⁹ Même si, là aussi, les scribes sont accusés de devoir consulter leurs textes pour savoir ce qui est dit du Fils, tandis que les rois Mages viennent à sa rencontre avec leurs offrandes, sans chercher à sonder son mystère (cf. I 103,9-14).

Puisant dans les «révélation de la prophétie» (1 104,1), ils se laissent éclairer par la «lampe de la prophétie» dans leur interprétation en vue de montrer le chemin de la vérité (1 103,17-18). Ainsi voit-on ici assigner aux scribes et aux prêtres la tâche d'interpréter des textes prophétiques, qu'on peut d'ailleurs étendre à tous les genres des textes scripturaires, même si Jacques n'associe pas souvent les prêtres aux scribes lorsqu'il accuse ces derniers d'arrogance et d'aveuglement. Ce qui signifie que, tout en imputant aux prêtres une tâche dans l'interprétation de l'Écriture, Jacques ne les confond pas avec les scribes qui, eux, paraissent mieux formés et plus spécialisés dans ce domaine.

6.3.3 *La fonction de médiation*

S'agissant du prêtre de l'A.T., sa fonction de médiateur est la moins attestée, et par conséquent, la moins commentée par les écrivains syriaques.

6.3.3.1 Aphraate

Chez Aphraate, non seulement le terme médiateur est absent¹¹⁰, mais encore moins trouve-t-on une autre terminologie ou d'autres expressions qui évoqueraient une telle médiation. Il ne faut certes pas conclure que les fonctions, cultuelles ou autres, ne prédestinent pas le prêtre à établir une relation, de quelque façon que ce soit, entre le peuple et Dieu, car, en fin de compte, tout concourt à présenter le prêtre comme tissant ce lien. Cependant, Aphraate ne prend pas la peine de le signaler, ni de recourir à des expressions qui le traduisent. Sans anticiper ce qui sera dit dans le paragraphe suivant, le prêtre est conçu comme celui qui est tourné vers l'homme grâce à son titre de pasteur dont le souci principal est de prendre soin de son troupeau. Il lui est ainsi recommandé de prendre position, de s'établir «dans le peuple» (*b-amā*) (1 645,2-3), d'être le chef de file, le premier, en marchant «devant le peuple» (1 624,1-2). Tourné vers l'homme, le prêtre est aussi tourné vers Dieu, notamment par le service cultuel qu'il accomplit «devant Dieu» (cf., à titre d'exemple, 1 641,25-26, une citation de 1 S 2,30; 829,20-22). On est bien tenté de suggérer que celui qui est chargé des offrandes devant Dieu au nom du peuple et qui, en tant que pasteur, est mandaté par Dieu pour s'occuper du peuple en le gouvernant et en lui prodiguant des conseils et des enseignements, accomplit par là une fonction de médiation entre Dieu et le peuple. Certes. Mais ce

110 On ne trouve dans ses écrits que le terme *mša'tā*, ou, à l'état construit, *meš'at*, au sens de «au milieu»: le firmament au milieu des eaux et des eaux (1 660,2-3; 668,20-22), le roi recevant la royauté au milieu de ses dignitaires (1 589,1-3), l'arbre vu par Nabuchodonosor au milieu de la terre (1 204,4-9-10), ou encore, lors de la crucifixion du Fils, l'enténébrement de la lumière au milieu du jour (1 961,13-14; cf. aussi 1 812,2).

sens de médiation qu'il est possible de dégager de cette double tâche incombant au prêtre, celle d'ouvrir le peuple à Dieu et Dieu au peuple, n'est pas clairement exprimé par une terminologie appropriée qui désignerait le prêtre comme accomplissant cette fonction sacerdotale de médiation.

6.3.3.2 Éphrem

À l'exemple d'Aphraate, Éphrem ne recourt jamais au terme de médiateur pour exprimer une présupposée fonction de médiation dont le prêtre juif serait chargé. Toutefois, à la différence d'Aphraate, si Éphrem fait usage du terme de médiateur, celui-ci n'est cependant jamais appliqué au prêtre¹¹¹. Dans CGEx, on trouve la même terminologie, à savoir *mša'tā* et *meš'at*, pour traduire la réalité de ce qui se tient au milieu, notamment le firmament qui se situe entre (*meš'at*) les eaux¹¹². On ne peut se hasarder à construire des théories qui justifieraient cette absence. À tout le moins, on peut supposer qu'Éphrem et Aphraate auraient cherché à attribuer le titre de médiateur au seul Christ, unique médiateur entre Dieu et l'homme. Cette thèse est confirmée par ce que dit Éphrem sur la symbolique de l'éphod, image du Fruit, le Fils qui est la source de la révélation dans l'A.T.¹¹³. Cela signifie que c'est l'éphod et non pas le grand prêtre juif qui est le type qui préfigure le Fils comme révélateur. L'éphod indiquant la révélation, l'encens semble jouer le même rôle pour traduire la réalité de l'expiation, qui sera pleinement réalisée par la croix du Fils. Ainsi, selon l'aveu de la Mort, c'est l'encens d'Aaron qui la fait trembler, car «il se tient entre les morts et les vivants», lui infligeant un échec cuisant qui fait miroiter devant ses yeux son échec définitif lorsque la croix brisera les tombes du schéol (CNis 39,6). De cela se dégage un constat d'après lequel ce qui annonce le Fils médiateur n'est pas tant la personne du prêtre, que les actes maniés par le prêtre capables de préfigurer les actes du Fils le définissant comme révélateur et expiateur.

6.3.3.3 Narsai

Comme nous avons fait suivre Éphrem par Narsai pour la question de la révélation reçue par le prêtre, nous le faisons ici pour le thème de la médiation. Comme Éphrem imputait à l'éphod et nullement au prêtre l'acte de signifier le véritable Révélateur qui est le Fils, Narsai attribue la transmission de la révé-

111 Nous y reviendrons plus loin en traitant du Christ comme médiateur; notons dès maintenant que le terme est polyvalent et peut s'appliquer à plusieurs personnes qui, d'une manière ou d'une autre, assumeraient un rôle de médiation.

112 Cf., à titre d'exemple, CGEx 17,25; 18,2-4. Le terme est celui de la Peš dans Gn 1,6.

113 Cf. *supra*, p. 227-228; les textes sont Parad 15,8-9.

lation à la médiation (*meṣ'ayūtā*) du vase d'or, le propitiatoire, devant lequel le prêtre « incline la tête » (Frish v 213). Il en ressort clairement que ce n'est pas le prêtre qui est mis en rapport avec le Fils, mais le vase d'or qui s'acquitte du rôle de « représentant » de ce dernier :

C'est lui (le Fils) que le prêtre adore symboliquement devant ce vase ;
aussi ce vase lui-même en est-il bien le lieu-tenant¹¹⁴.

Frish v 273-274

De même, à l'instar d'Éphrem qui attribue l'expiation à l'effet de l'encens, le disciple reprend la position du maître en admettant que le grand prêtre entre une fois par an dans le Saint des Saints, avec de l'encens comme seule offrande pour obtenir l'expiation pour le peuple (Frish v 151-154). Un autre exemple est le charbon ardent, et non pas le sang des animaux, par lequel les lèvres du prophète Isaïe ont été purifiées, où l'acteur et médiateur n'est pas le prêtre, mais bien l'ange (II 140,2sv)¹¹⁵. Sans trop s'écarter d'Éphrem dont il continue la pensée, Narsaï choisit le terme de « propitiation » (*hūssayā*) pour expliquer la symbolique du vase d'or (cf. Ex 25,17 ; etc., d'après la Peš), tout en laissant comprendre que, loin de pouvoir donner le pardon, le vase n'est qu'un type (ici *razā*) de l'Expiateur (*mḥasyanā*) (Frish v 167-168), un « vase muet » qui tend ardemment au « vase raisonnable » (*tasā mlilā*) (Frish v 171), le Fils. Sans avoir à développer l'ensemble de la réflexion de Narsaï, il ressort de ce qui précède que le prêtre ne joue pas le rôle de médiateur dans l'expiation pour le peuple, et que c'est plutôt l'encens et le propitiatoire qui en forment le type et préfigurent l'Expiateur par excellence.

On en déduit que Narsaï, tout autant que les écrivains qui l'ont précédé, s'est abstenu d'accorder le titre de médiateur au prêtre de l'Ancienne Alliance. En qualifiant Moïse de médiateur, Narsaï ne l'envisage pas en sa qualité de prêtre – contrairement aux autres auteurs syriaques –, mais le pose comme l'interprète de la loi qu'il reçut au mont Sinaï (I 39,12-14). Même si Narsaï établit une certaine correspondance entre le don de l'Esprit aux disciples à la Pentecôte et le don de la loi à Moïse (II 75,19-76,7), médiateur entre Dieu et le peuple, l'auteur ne va pas jusqu'à désigner Moïse comme prêtre, ou l'investir d'une quelconque qualité sacerdotale. Sa fonction médiatrice semble plutôt consister dans la conciliation du caractère inaccessible de Dieu, et de la nécessité qu'un médiateur se charge de le révéler au peuple (II 181,9-13).

114 Il est difficile de traduire l'expression *dūkat yateh m-malē wā leh*, qui signifie « le remplacer », « le représenter », que Frishman rend par « was filling the place of His Being ».

115 Sur l'offrande de l'encens dans le Saint des Saints et sur le charbon ardent cf. *supra*, p. 222-223.

6.3.3.4 Jacques

Comme Narsaï, Jacques souligne le rôle de médiateur qui revient à Moïse. Mais il semble aller encore plus loin que Narsaï lorsqu'il ne limite pas la fonction de Moïse à un révélateur de la loi, pour lui accorder une médiation dans la réconciliation entre Dieu et l'homme, ce qui laisse penser à l'expiation qui relève de la spécificité du prêtre :

Il fut médiateur entre Dieu et son camp.

(En cela), il ressemble à son Seigneur, par qui son Père réconcilie le monde.

I 13,15-16

À d'autres figures vétérotestamentaires est assigné aussi un rôle de médiation. Élie est ainsi établi médiateur entre Dieu et les païens dans le but d'œuvrer à leur conversion (IV 219,9-10). Mais Élie est envisagé ici plutôt comme prophète que comme prêtre. Plus proche de nous, Jean Baptiste est appelé médiateur, car c'est à lui qu'incombe la tâche d'annoncer à l'épouse l'arrivée du Fiancé (I 164,14-15).

Toutefois, parmi les quatre écrivains qui nous préoccupent, seul Jacques impute au prêtre le titre de médiateur. Cette médiation semble résulter de plusieurs qualités dont est doté le prêtre, dont l'une serait de traduire, en tant que commandant du peuple, le vouloir (*remzeh*, litt. le Signe) de Dieu¹¹⁶. Mais la composante essentielle de cette médiation semble se concentrer sur le ministère cultuel, et plus précisément sur l'offrande des sacrifices et la conséquence qui en résulte, l'expiation :

Il les (prêtres) a choisis (*a'el*; litt. : introduits, fait entrer) afin qu'ils soient maîtres (*šalīṭanē*) du sacrifice, et qu'ils se tiennent comme médiateurs entre Dieu et l'homme.

III 835,17-18

L'insistance sur le sacrifice est encore perceptible lorsque, constatant que Dieu a établi les prêtres « entre Dieu et les hommes », Jacques reconnaît qu'ils sont « saints par leur encens (*ʿetrayhūn*) et leurs sacrifices » (II 200,21-22). Par ailleurs, parlant d'Aaron le prêtre, le pouvoir dont il jouit de « lier et délier entre

116 Voici le texte :

Entre Dieu et le peuple, Aaron se tient à tout moment.

Par le vouloir (*remzeh*) de Dieu, il est fait commandant du peuple (I 71,20-21).

les terrestres et les célestes » ne renvoie pas nécessairement à sa qualité de commandant que nous avons évoquée ci-dessus, mais très probablement à sa fonction cultuelle, celle de l'expiation, étant « revêtu des mystères (*razē*) de la maison de Dieu » (I 70,3-4)¹¹⁷. Plus proche d'Aphraate (cf. II 16,3-4) et à la différence d'Éphrem qui ne qualifie jamais le prêtre d'expiateur, Jacques admet qu'Aaron est lui-même l'expiateur (*mḥasyanā*) en sa qualité de médiateur entre Dieu et l'homme¹¹⁸. Mais en qualifiant Aaron d'expiateur, un théologien de l'envergure de Jacques ne peut être dupe, puisqu'il sait que les sacrifices d'Aaron et des Lévites sont incapables d'effacer le « péché commun » que le serpent a introduit dans l'humanité (II 202,19-22) et qu'ils ne forment que le type de celui qui, par le sacrifice de sa vie, procurera le salut¹¹⁹. Tout comme les sacrifices de l'A.T. remettent les péchés parce qu'ils sont le « type », « l'ombre » du grand « Corps » qu'est le Fils, plus précisément de sa croix¹²⁰, ainsi les apôtres guérissent-ils les malades par la puissance du Seigneur (III 237,8-9). En un mot, seul Dieu est capable de pardonner les péchés et Aaron ne peut être qu'un simple exécuteur qui, par le moyen du culte, obtient la miséricorde divine. C'est ce qui se dégage de l'interprétation que donne Jacques de la vision du char d'Ézéchiél, où l'acte d'offrande du prêtre dans la « maison du pardon » (*bēt ḥūssayā*), préfiguré par l'entrée de l'ange dans les roues du char (IV 596,18-19), est relégué à sa juste valeur. En effet, comme le chérubin passe le charbon ardent à l'homme vêtu de lin et tenu à l'extérieur du char, l'Esprit qui se trouve « dans la maison du pardon » « rompt et donne le corps du Fils au prêtre » afin qu'il distribue ce « feu expiateur » (IV 597,18) aux justes et aux pécheurs (pour tout cela, cf. IV 596,20-597,19). Nous ne développons pas davantage cet aspect, car, on l'a déjà remarqué, Jacques s'appuie sur une vision symbolique de l'A.T. pour éclairer une réalité appartenant à la Nouvelle Alliance, laquelle est le corps et le sang du Christ qui procurent le pardon au monde.

6.3.4 Conclusion sur les fonctions : le thème de gouvernance

Arrivé au terme de l'exposé sur les fonctions sacerdotales, le choix de trois d'entre elles a été privilégié pour le caractère inclusif qu'elles offrent, tout en reconnaissant que ces fonctions intègrent, comme nous le signalions dans

117 Le contexte renvoie à une célébration cultuelle dans la tente temporelle (I 70,5), où Aaron pénètre avec l'encensoir, brûlant le parfum et expiant les péchés du peuple (I 70,11-12).

118 Pour le seul Aaron comme *mḥasyanā*, cf. I 70,16; pour les prêtres lévites, cf. II 201,1; pour Melchisédech, cf. V 174,3.

119 Cf. II 203,1-2; 204,7-10; III 225-226; 237-238.

120 Cf. III 239,20-240,1sv; 244-245; 247-248; 253,11-12; 256,1-2; 259.260.262; 274,20-275,4; CJ VII 31-32; etc.

l'introduction, des tâches secondaires qui se rattachent à l'une ou à l'autre des fonctions principales. Ainsi est-il juste de considérer comme effets de l'offrande des sacrifices qui relèvent de la fonction cultuelle l'expiation à laquelle nous avons fait mention¹²¹, mais aussi les ablutions (*nūqayē*) et, plus fréquemment attestée, l'aspersion (*rsasā*) (cf. Ex 29,21; Lv 4,6.17; etc.), qui constituent une partie intégrante du sacrifice¹²².

Ce qui mérite cependant d'être relevé, c'est le constat de l'absence chez trois de nos auteurs du thème de gouvernance dans le sacerdoce vétérotestamentaire. Comme nous allons le constater plus loin en parlant de cette fonction dans le sacerdoce chrétien, Aphraate qui, comparé aux autres docteurs syriaques, met le plus l'accent sur l'acte de gouverner dans un Exposé consacré aux pasteurs (I 444-465), ne cherche pas à attribuer cette fonction au prêtre ou au grand prêtre de l'A.T. Bien au contraire, en comparant les pasteurs de la Nouvelle Alliance aux seuls rois et prophètes, il entend délibérément ne pas assigner cette fonction aux prêtres. De son côté, Éphrem n'y fait pas référence. Quant à Jacques qui insiste sur la gouvernance comme fonction sacerdotale dans la Nouvelle Alliance, il en aperçoit la trace dans l'Ancienne Alliance avec un langage peu développé. À côté des rois et des « oints » (BedS 857,3), ces derniers désignant probablement ici les prophètes (BedS 847,15-16), Jacques attribue l'acte de gouverner à des chefs comme Moïse (I 15,4-5), ce dernier étant investi lui aussi d'une qualité sacerdotale. Contrairement à Aphraate, Jacques semble imputer l'acte de commander non seulement à Moïse (I 70,7-8), mais également à Aaron (I 71,20-21) et à son fils Éléazar (I 80,14-15), deux figures de proue du sacerdoce vétérotestamentaire. De plus, les soixante-dix que Moïse choisit et qui furent dotés du même esprit que lui sont appelés « gouverneurs » (*mdabranē*, ou guides), partageant ainsi avec leur maître la même responsabilité du peuple (Nb 11,16-17.24-25). Ces « gouverneurs » sont par ailleurs comparés aux apôtres choisis par Jésus et recevant de lui son propre Esprit¹²³. Il est sans doute légitime de supposer que, dans l'esprit de Jacques, ces

121 Cf. n. 118. Pour Éphrem, cf. CNis 39,6, texte que nous avons commenté, *supra*, p. 198. Chez Jacques, la notion d'expiation est encore plus attestée; cf., à simple titre d'illustration: I 10,5-6; 70,11-16; 71,8-9; 72,12-13.21-22; 73,9-10; 74,20; 80,2-3; 82,3-4; III 836,3-4; IV 754,15-16; 756,1-2; V 158,10; 413,4-5; 416,1-2; 454,20-21; chez Narsai, cf. II 140,5; Frish V 153-156.

122 Chez Aphraate, cf. I 505,11; chez Éphrem, cf. Virg 8,9-10; Nat 17,16; Az 2,8; chez Jacques, cf. II 202,14; 298,3; III 228,7; 239,14; 244,20; 256,3-6; 262,15-16; 307,8-9; 495,2-3; IV 754,11-12; 756,1-2; V 454,12; CJ VII 14.79-80; pour Narsai, cf. I 304,6-7.9-11.

123 Voici le texte:

(Moïse) peint les apôtres par les soixante-dix « gouverneurs » du peuple,
et par les Douze, les chefs des tribus qu'il choisit.
Cet esprit qui (est) en Moïse, il (Dieu) répandit en ceux-là,

« Anciens », « gouverneurs » de la communauté, sont investis de pouvoir sacerdotal, où l'accent est placé sur la proclamation de la Parole de Dieu (I 45,6-7) plutôt que sur l'exercice du culte. Quoi qu'il en soit de leur tâche, il n'en ressort pas moins que les soixante-dix exerçaient une fonction de gouvernance que Jacques aime à souligner.

Quant à la nature ou à la conception que se fait notre docteur de cette gouvernance, elle est à distinguer du pouvoir royal, même prophétique, non seulement par une grande soumission au vouloir de Dieu, mais également par le domaine qui délimite son exercice. Dans cette perspective, le commandement du peuple confié à Aaron et à Éléazar se place sous le « vouloir » (ici *remzā*) de Dieu qui est lui-même le « commandant et le gouverneur » à qui les responsables humains doivent se conformer en mettant ses ordres à exécution (I 71,20-21; 81,1-2). Mais c'est notamment l'incident du roi Ozias et sa tentative de s'accaparer du rôle du grand prêtre dans le temple (2 Ch 26,16-23) qui pousse Jacques à réfléchir, et par conséquent, à émettre sa thèse sur la séparation entre les deux domaines du sacré et du profane. Étant tous les deux commandants, chacun dans son domaine certes, le roi est maître sur le politique, sur les « choses visibles » (*galyatā*), tandis que le prêtre l'est sur le sacré, sur les « mystères invisibles » (*kasyatā*); par conséquent, il est interdit à l'un d'empiéter sur ce qui appartient à l'autre :

Ni celui-là (le prêtre) est maître sur les choses visibles pour les commander,

Ni celui-ci (le roi) est compétent (*meškah*; litt. : est capable de) pour gouverner les « choses cachées ».

V 411,16-17

Enfin, chez Narsai, la notion de gouvernance qui aurait pu être l'une des qualifications du sacerdoce ancien est absente dans ses écrits. Dans la courte notice où il est fait allusion à la gouvernance, celle-ci est imputée uniquement au prophète et au roi. C'est ce qui ressort de la dispute entre le Juif et Narsai que nous avons déjà évoquée : celui-là justifie l'absence de prophète et de roi par la dispersion de son peuple, ce à quoi Narsai rétorque que, même durant les captivités, le peuple avait ses prophètes et ses guides¹²⁴.

comme le Christ répandit du « souffle de sa bouche » (cf. Ps 33,6) en ses apôtres (I 44,22-45,3).

¹²⁴ Cf. *supra*, p. 205.

6.4 Sort du ministère vétérotestamentaire : fin ou accomplissement ?

Ce dernier thème, fin ou accomplissement du sacerdoce vétérotestamentaire, est le plus abondamment discuté par les auteurs syriaques. Il est impossible de rendre compte de la terminologie richement exploitée, encore moins des différentes argumentations avancées pour défendre l'une ou l'autre thèse, la cessation du sacerdoce, ou sa continuité dans une forme qui l'assume. On ne se trompe guère en voyant dans les deux thèses évoquées un écho de ce que nous avons exposé au tout début de cette partie sur les deux aspects négatif et positif du sacerdoce, ce qui correspondrait à l'une et à l'autre thèse respectivement. Mais pourquoi avoir choisi, a-t-on envie de se demander, de traiter un sujet qui semble ne pas contribuer à enrichir la conception du sacerdoce de l'A.T., étant donné que sa suppression ou son assomption n'ajoute pas grand-chose à la compréhension qui s'en dégagera ?

Si tranchantes que semblent être ces appréciations, il n'en est pas moins vrai qu'une réflexion sur le sort de ce sacerdoce laisse se profiler, à l'arrière-plan, le rejet d'une tendance marcionite qui déprécie en plus du Dieu de l'A.T., les institutions qui s'y rattachent. Mais plus important pour notre propos est le constat que si la suppression du sacerdoce réveille le spectre d'un marcionisme dissimulé, sa continuité posera la question de son rapport au double sacerdoce christique et chrétien. Ainsi donc notre plan se dessinera aisément : nous commencerons par aborder la question de la cessation ou de la suppression du sacerdoce ancien pour passer ensuite à celle qui envisagera éventuellement son intégration et son accomplissement dans un sacerdoce jugé supérieur.

6.4.1 *Cessation ou suppression du sacerdoce vétérotestamentaire*

6.4.1.1 Aphraate

Dans l'une de nos études précédentes sur la théologie de Jacques, analysant sa conception du sacerdoce, nous avons relevé chez lui un double schéma qui traduit son hésitation entre la continuité et la discontinuité du sacerdoce de l'A.T.¹²⁵. Cette position ne semble pas lui être propre, puisqu'elle est partagée par tous les grands auteurs syriaques. En tant que premier dans l'ordre chronologique, Aphraate a dû affronter cette problématique : d'une part, il admet que rien dans le plan divin ne peut être détruit, mais d'autre part, il ne peut que reconnaître qu'avec la venue du Christ, l'Ancienne Alliance avec toutes ses institutions parvient à son terme et est appelée à céder la place à la Nouvelle Alliance. Pour ce faire, Aphraate fonde son argumentation sur

¹²⁵ Cf. notre *Théologie* I 232-234.

des concepts-clés de l'A.T.: d'abord, celui de la promesse dissimulée dans l'Ancienne Alliance, mais qui sera scellée par la Nouvelle Alliance au point de former une unité avec elle (1 57,3-11). Cette unité ne semble pas contredire ce qu'Aphraate affirme un peu plus loin, à savoir l'abolition des préceptes de l'A.T. par le commandement du Fils (cf. Ep 2,14-15) et celle des sacrifices sanglants par son offrande de soi sur la croix (1 57,12-15). Il recourt ensuite au concept de prophétie qui connaît un terme avec le refus du peuple « d'écouter le grand prophète », le Fils (1 60,9-10). Il fait enfin appel au concept du royaume qui fut enlevé au peuple non seulement parce qu'il a décrié le royaume du Fils, mais « puisqu'est venu celui à qui le royaume appartient » (cf. Gn 49,10) (1 60,2-4). Par sa « venue », « notre Vivificateur » abolit la loi des préceptes par ses commandements, ainsi que l'« utilité de la loi » (1 57,12-14). Ayant soutenu que « le premier Testament fut accompli par le dernier » (1 60,10-11), Aphraate semble comprendre cet accomplissement comme une cessation du premier Testament: « Les œuvres de la loi sont devenues caduques et vétustes et sont destinées à la destruction. En effet, du moment que le nouveau (Testament) fut donné, l'ancien est aboli » (1 60,12-14).

Le sacerdoce partage le même destin que les notions que nous venons d'exposer, à savoir la promesse, la prophétie, le royaume et la Loi ou le premier Testament. Les arguments qui viennent appuyer la thèse d'Aphraate sont multiples. Il rappelle d'abord la prescription juive qui interdit tout sacrifice en dehors du temple de Jérusalem (Dt 16,5-6), ce qui entraîne l'interdiction des célébrations dans la diaspora et justifie par là même l'inutilité et donc la suppression du sacerdoce juif (1 508-509). Si en cela il se fonde sur la prophétie d'Osée qui prévoit la cessation du sacerdoce juif (Os 3,4) (1 509,16-19) et sur l'accusation faite aux prêtres juifs d'être des transgresseurs de la loi, la raison principale de la disparition de ce sacerdoce est l'offrande de soi du Fils:

Jésus fut oint par Jean (Baptiste) pour devenir grand prêtre à la place (*ḥlaf*) des prêtres, transgresseurs de la Loi.

1 964,15-17

Cette approche polémique qui met l'accent sur l'abolition des institutions de l'A.T., y compris celle du sacerdoce, sera plus loin contrebalancée par une vision plus irénique, qui mettra en valeur une conception du sacerdoce l'intégrant dans une réalité nouvelle.

6.4.1.2 Éphrem

Ce qui est dit de façon concise par Aphraate est amplement développé par Éphrem. Par sa venue, dit Éphrem, le Fils « interrompt la transmission de toute

chose» (*ḥṣaq yūbalā d-ḥūlmedem*) (Nat 24,2). Ailleurs, la cessation de cette transmission des traditions juives est mise sur le compte de la dispersion du peuple (CH 24,22). Comme Aphraate, il annonce la fin (*ḥṣaq*; litt.: furent coupés) des «prêtres, des prophètes et des rois» (Nat 24,2), mais aussi le remplacement du peuple renégat par les peuples élus, qui formeront l'Église (SdF III 321-324; Virg 10,6), ou encore la substitution de Jérusalem par l'Église (SdF VI 69-72; Virg 35,13). Il recourt au même argument, la dispersion du peuple, pour conclure que le sacerdoce est devenu caduc. Car, dit-il, un peuple dispersé est empêché de se rendre à Jérusalem pour s'acquitter du sacrifice requis (Resur 3,16). Ainsi dispersé après sa chute et la destruction de son temple, le peuple a permis et hâté le rassemblement des peuples et l'édification de notre sanctuaire (*bēt qūdšan*) (Crucif 4,13).

Quant à la prophétie, dont l'une des fonctions essentielles est d'annoncer la venue du Fils¹²⁶, elle connut son dernier représentant en la personne de Jean Baptiste et devait être appelée à s'arrêter du fait que le Roi qu'elle annonce est déjà venu (CH 25,4-5). Même dans l'appréciation très positive qu'Éphrem donne des trois harpes – la nature, l'Ancien et le Nouveau Testament¹²⁷ – et de leur unité dans la perspective de Dieu, Éphrem finit par concéder que Dieu lui-même, constatant que Moïse ne peut plus jouer sur sa harpe, finit par «faire reposer et cesser (*aḥreh*) le vieillard, avancé en âge» (*l-sabā da-ṭeq*, une tau-tologie dans le texte syriaque) (Virg 29,13)¹²⁸. Comme le suggérait Aphraate, Éphrem argumente pour la dissolution du sabbat et de la circoncision (Eccl 43,12.16.19), mais surtout le remplacement de la Pâque juive par la Pâque véritable, qui est le passage du Christ au Père par lequel la libération fut accordée à l'humanité¹²⁹.

Sans avoir à répertorier toutes les institutions qui ont trouvé un terme à leur existence avec la venue du Fils, il est incontestable que l'argumentation élaborée par Éphrem à leur sujet vaut également pour le sacerdoce. Nous avons fait

126 Pour un exposé sur les autres fonctions de la prophétie selon Éphrem et Aphraate, cf. notre *Introduction à l'Esprit Saint*, p. 30sv.

127 Cf. *supra*, n. 86 et notre *Pensée symbolique*, p. 122-125, 456-458.

128 La suite du texte de cette strophe est corrompue, et donc illisible.

129 C'est surtout dans les *Hymnes pascales* que ce thème est abondamment scruté; il y est clairement affirmé qu'à la fête de la Pâque juive, le véritable Agneau «abolit (*ṣray*) l'agneau pascal qui a achevé son parcours» (*awfī rehṭeh*) (Az 12,4). L'argumentation d'Éphrem est focalisée sur le rapport entre type et vérité, et il en déduit que le type arrive à terme (*ettaḥam*) lorsque la vérité qu'il signifie vient à être réalisée (Az 14,24; 19,4). Au couple type-vérité, il associe celui de temporel-éternel, en inférant là aussi que le type, temporel de nature, cesse avec son «accomplissement» (*ṣūmlayā*), avec l'arrivée de la vérité qui ne passera pas (*lā 'abar*) (Crucif 3,2).

allusion à l'abolition du sacerdoce, avec la royauté et la prophétie, suite à la dispersion du peuple. Sans évoquer explicitement la dispersion, mais s'inspirant plutôt d'Os 3,4, Éphrem répète que « le sacerdoce prit fin (*feṭrat*), car il n'y a plus ni sacrifice, ni autel »¹³⁰. Cependant, à la différence d'Aphraate, Éphrem développe les raisons qui ont amené à la suppression du sacerdoce, discernant d'abord une aberration dans la thèse qui veut que le prêtre puisse être sanctifié par un sacrifice qui est lui-même impur (Az 2,4), en déduisant ensuite que des prêtres devenus impurs sont indignes d'offrir l'Agneau sans tache, qui est le Christ (Az 2,3.6). Faisant jouer une typologie antithétique avec le prêtre de l'A.T. et son offrande, étant donné que le Fils « devient lui-même, pour son corps, prêtre et grand pontife » (Az 2,2), Éphrem ne trouve aucune contradiction à voir dans le sacerdoce de Melchisédech, qui ne recourt pas aux sacrifices sanglants, le type du sacerdoce christique. Bien au contraire, cette référence à Melchisédech, absente chez Aphraate, lui fournit un argument suffisant pour qu'il puisse justifier que le Fils « supprima (*šrah*) le pontificat (*kūmrūtā*) qui s'est fatigué à cause des libations » (Az 2,8). Ainsi, tout en admettant que le Fils, par son offrande, devient grand prêtre (Az 2,2), Éphrem n'hésite pas à affirmer que « notre pontife devint sacrifice » (He 7,27 ; 9,12) et que, « par le sacrifice (de soi), il abolit les sacrifices (sanglants) » (Az 2,3)¹³¹.

Un autre point par lequel Éphrem se démarque d'Aphraate est le suivant : la fixation du moment où le sacerdoce de l'A.T. passe à sa source et à son auteur, le Fils. Là aussi, il est prudent de ne pas induire trop vite qu'Éphrem se contredit lorsque, d'une part, il assume que le type du sacerdoce christique est bel et bien Melchisédech, et que, d'autre part, il accepte que le Fils hérite du sacerdoce lévitique qui lui fut transmis. En fait, parmi les différentes formes de transmission, Éphrem retient d'abord celle qui met l'accent sur une certaine forme de rupture. Une discontinuité dans la continuité. Car, c'est lorsqu'il fut arraché au grand prêtre Caïphe que le sacerdoce vint se poser sur le Fils qui l'accueillit (Crucif 4,12). Il semble qu'Éphrem identifie le sacerdoce avec la tunique sacerdotale, qu'il qualifie de « symbole » (*razā*) du sacerdoce ; déchirée par le grand prêtre, le « véritable pontife » (*kūmrā d-qūštā*) vient l'endosser (ibid.). Dans un

130 Virg 10,7, texte cité *supra*, p. 213. À la différence de la Peš qui a *debhtā*, Éphrem a *debhā* au singulier et non pas *debhē*, au pluriel, comme Aphraate. Dans sa version, Beck ne renvoie pas à Os 3,4.

131 Parmi ces sacrifices, l'agneau pascal joue un rôle de premier plan dans l'argumentation d'Éphrem, au point de supposer un mélange (*mūzaḡā*), une mixture (*hūltanā*) entre les deux Pâques, ce qui ne l'empêche cependant pas de voir dans ce rapport des *razē* à leur « accomplissement » (*šūmlayā*) une application à « une Pâque qui passa et une autre qui ne passera pas » (Crucif 3,2). Ce dernier texte a été cité à la n. 129. Rouwhorst, *Hymnes pascales*, p. 144, identifie la dernière Pâque à l'eucharistie.

langage plutôt symbolique se rapportant au mois de Nisan, Éphrem compare le grand pontife qui « déchire (le vêtement de) son sein » (*šrā ūbaw*) à la fleur qui surgit du bouton au mois de Nisan : la fleur quitte son support et vient orner la couronne d'autrui, comme le sacerdoce abandonne le grand prêtre et vient se réfugier auprès du Fils (Résur 3,8). Une autre image de la rupture du sacerdoce juif est inspirée au docteur syriaque par la « main » qui gifla Jésus, ce qui laisse comprendre que Jésus « coupa » à Caïphe l'imposition des mains, du fait qu'il « coupa (*fsaq*) » l'onction sacerdotale (CNis 58,13).

6.4.1.3 Jacques

En bon disciple d'Éphrem, Jacques est fidèle au vocabulaire et à la conception du maître quant à l'abrogation et à l'accomplissement de l'Ancienne Alliance et de ses institutions, hormis sur deux aspects qui lui sont propres : une réflexion touffue sur le rapport entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance au sujet du sacerdoce lui-même et, moins pertinent, le recours à des personnages-clés pour représenter le rapport entre l'ancien et le nouveau.

À première vue, il semble certain que, dans la pensée de Jacques, le thème de l'abrogation de l'A.T. l'emporte de loin sur celui de l'accomplissement. Il en est ainsi lorsque Jacques compare la loi mosaïque qui rencontre la Nouvelle Alliance à la vieille Élisabeth allant à la rencontre de la jeune Vierge Marie (II 363,18-19; 364,3-4), ou Moïse qui transmet la fonction d'intendant de la maison de Dieu à Simon Pierre (II 483,11-12), ou encore les prophètes qui passent le flambeau aux apôtres (II 364,9-12). Bien que Jacques considère la loi comme l'ombre du Corps, qui est le Christ (III 260,9-10; cf. Ril II 552,22-23), il n'hésite pas à l'accuser de « tuer avec violence », « par justice » (*b-kīnūtā*), ce qui justifie la préférence du docteur syriaque pour la bonté par laquelle notre Seigneur sauve le monde (II 363,4-9)¹³². À la place d'une continuité, une rupture vient ainsi s'établir entre la loi ancienne et la nouvelle loi du Christ.

Ce qui vient d'être dit de la loi en son sens global s'applique de manière particulière à la prophétie. Ayant accompli sa fonction de transmettre le « grand trésor » jusqu'à la Bonne Nouvelle de Notre Seigneur, elle est appelée à se reposer pour que le trésor « soit communiqué au monde par les apôtres » (II 364,7-

¹³² Il semble étrange de trouver cette accusation dans une homélie sur la transfiguration de Jésus au Mont Thabor, publié par Bedjan (II 347-375), et non pas dans les homélies contre les Juifs publiés par Albert, où l'attitude de Jacques à l'égard de la loi est plus adoucie. Dans ce dernier recueil, la loi est plutôt présentée comme le lait par rapport à la nourriture solide (CJ VII 167-168) qui est la Bonne Nouvelle, ou comme la nourrice « pleine de miséricorde » qui a bien pris soin du peuple (CJ VII 165-166).

8). Sa cessation est sans commune mesure avec la rupture que Jacques semble parfois établir entre le peuple et les peuples : le peuple doit être remplacé par les peuples à cause de son ingratitude¹³³.

Comparé à Éphrem, Jacques s'étend plus longuement et développe plus amplement le thème de l'abrogation du sacerdoce juif. Cependant, il reprend au maître l'idée que la destruction de Jérusalem, et donc du temple, lieu exclusif pour l'offrande des sacrifices, constitue un indice des plus clairs pour signifier que les sacrifices arrivent à terme. Toutefois, Jacques n'explique pas cette abolition des sacrifices par le seul éloignement spatial, Jérusalem étant inaccessible non seulement aux gens de la diaspora, mais aussi aux gens pauvres qui l'habitent et qui n'ont pas les moyens de s'y rendre (CJ VII 109-120)¹³⁴. Jacques va même plus loin qu'Éphrem en ne s'appuyant pas seulement sur le constat historique, mais en attribuant le déracinement (*'aqrah*) de Jérusalem à une intention du Père qui, après le sacrifice de son Fils, refuse « qu'il y ait un autre sacrifice » (CJ VII 59-60). De même, Jacques évoque, bien que de façon encore plus allusive que ne le fait Éphrem, l'annonce par Osée (Os 3,4) de l'annulation des sacrifices du peuple et de ses autels (CJ V 23 : « Où sont les sacrifices et les autels ? (*debhē w-madbhē*, au pluriel) », qu'il associe souvent, par allusion, à la destruction du temple chez Mt 23,38 : « Voici que votre maison va vous être laissée déserte »¹³⁵).

Cette prédilection pour la discontinuité dans la transmission du sacerdoce juif est encore excellemment représentée par l'interprétation que Jacques réserve à la déchirure du vêtement de Caïphe, le grand prêtre (Mt 26,64-65). C'est

133 Ces jugements doivent être nuancés par d'autres textes jacobiens, où il est soutenu que l'intention de Dieu, loin de vouloir rejeter le peuple, est de sauver les deux peuples ; cf. notre *Saint Paul*, p. 22-23. À ce sujet, cf. les deux modèles exposés par Brock, *L'œil de lumière*, p. 137-143 : selon le premier, l'Église réunit le peuple et les peuples, modèle représenté par les premiers écrivains syriaques, Aphraate et Éphrem, tandis que le second modèle qui exclut le peuple est défendu par les générations suivantes, spécialement chez Jacques. L'auteur est cependant prudent lorsqu'il reconnaît que sa conclusion se fonde sur la réflexion d'Éphrem et de Jacques sur les fiançailles de Fils et de son Église lors du baptême de Jésus.

134 Même si, pour interpréter la limitation des sacrifices au seul temple de Jérusalem, Jacques invite à une compréhension spirituelle (*rūhanāyit*) (CJ VII 121) de la loi, Jérusalem constituant un type de la ville où aura lieu le seul sacrifice, celui de la croix qui procurera l'expiation de tous les péchés (CJ VII 125-126). Sur ce point, reconnaissons-le, Jacques se démarque d'Éphrem.

135 Cf. II 587,16-17. Dans Ril V 622,11-14, ayant confirmé que le sacerdoce a quitté le peuple, Jacques continue de dire que « la ville sainte s'est libérée (*etnīhat* ; litt. : s'est reposée) de la destruction (des animaux) » que Rilliet traduit par « et la lecture sainte a cessé en raison de la corruption », lisant *graytā* (lecture) au lieu de *qrītā* (ville).

d'autant plus grave que cette déchirure est attribuée à l'Esprit Saint, ce qui laisse entendre que le rejet du sacerdoce n'est pas en premier lieu une décision prise par Caïphe, mais un acte relevant de la liberté de l'Esprit Saint qui pénalise le comportement du grand prêtre (II 552,14-19; cf. Ril v 620,23-622,7, où il est dit que le vêtement se serait déchiré en voyant le Saint, le Fils). À cette intervention divine en la personne de l'Esprit, Jacques trouve un appui dans la déchirure du rideau du temple dont la responsabilité incombe au même Esprit (II 552,20-553,5; Ril v 622,8-11)¹³⁶. Dans cette discussion, deux points ne manquent pas de retenir l'attention. D'abord une certaine identification, comme chez Éphrem, entre la tunique du grand prêtre et le sacerdoce, au point que la déchirure de la première entraîne l'arrêt du second (II 552,18: « Avec sa tunique, c'est aussi son sacerdoce qui était déchiré »). Ensuite, par opposition à Aaron qui inaugure le sacerdoce, Caïphe est le dernier représentant du sacerdoce juif, par qui a été coupée l'onction sacerdotale:

Aaron inaugura (le sacerdoce) et, avec Caïphe, la fin eut lieu,
car il interrompit l'onction (*qta' mešhā*)¹³⁷ et celle-ci ne se transmet plus
(*radē*; litt.: coule) aux fils de Lévi.

II 553,8-9

Qu'il soit dit que le sacerdoce est retiré aux Juifs pour être transmis à Jean et à Simon Pierre (II 553,12-17), ou pour permettre la substitution de Lévi par le pontife, le Fils, qui est à la ressemblance de Melchisédech (Ril v 622,4-6), l'accent est toujours mis sur la rupture du sacerdoce lévitique, qui n'est transmis qu'après avoir été enlevé à leurs anciens détenteurs.

Quant aux raisons proprement dites de l'abolition du sacerdoce juif, Jacques en reprend quelques-unes à son maître, tout en en ajoutant d'autres de son propre chef. À la suite d'Éphrem, il répète le raisonnement polémique d'après

¹³⁶ Nous avons développé cet aspect de la rupture dans le sacerdoce dans notre *Théologie* 1, 233-234. Éphrem établit lui aussi un parallèle entre le déchirement de la tunique du grand prêtre et le déchirement du rideau du temple; cf. Rouwhorst, *Hymnes pascales*, p. 191-192. Mais Jacques ne suit pas Éphrem qui perçoit plusieurs auteurs à l'origine du déchirement du rideau du temple: l'Esprit, la voix du Christ sur la croix, le temple lui-même et le mois de Nisan (cf. *ibid.*). Il y a malheureusement des fautes dans le texte syriaque de Rilliet: à la place de *bmah* (v 622,2), lire *bmarah*; à la place de *būtineh* (v 622,3), lire *kūtineh*; au lieu de *eštaqqat* (v 622,5), lire *eštaqlat*; au lieu de *ba-dūteh* (v 622,6), lire *ba-dmūteh*; à la place de *w-šanṣat* (v 622,7), lire *w-šanyat*. Notons que la traduction donnée par Rilliet est correcte, ce qui confirme l'idée qu'il s'agit de fautes d'impression. Un peu plus loin, dans le paragraphe suivant sur la déchirure du voile du temple, corriger *afeṣ* (v 622,8) par *afay*.

¹³⁷ Chez Éphrem, on a l'expression « l'onction fut coupée » (cf. CNis 58,13).

lequel le sacerdoce juif fut aboli parce que le peuple a tué son Seigneur (II 587,2-5; CJ V 12-28). Cependant, il se distingue d'Éphrem lorsqu'il accuse les prêtres de comploter contre le Fils, réagissant à son projet de remplacer leur sacerdoce axé sur les sacrifices sanglants par un sacerdoce spirituel, qui serait à l'image de Melchisédech (IV 759-760). Mais c'est surtout la raison proprement christologique, évoquée par Éphrem, qui explique aux yeux de Jacques la fin du sacerdoce juif. Dans cette perspective, la supériorité du régime spirituel du sacerdoce christique vient se substituer (*šqal dūktā*) au sacerdoce lévitique (II 203,7-8; 204,1-2), car, estime Jacques, l'ancien a servi en son temps (II 208,14-15) et seul le Fils est capable de réconcilier le monde avec le Père par son offrande de soi, comme il est le seul à pouvoir pénétrer dans le Saint des Saints interdit aux sacrifices sanglants (II 206-207).

À la lumière de cette problématique opposant l'imparfait au parfait, ou l'ancien chemin au nouveau (IV 781,7-8), ce dernier relevant de la seule compétence du Fils, Jacques applique au sacerdoce ce qu'Aphraate et Éphrem développent sur le rapport entre le type et la réalité. La conception que Jacques élabore de la loi de l'Ancienne Alliance comme ombre de la loi du Christ, il l'applique au sacerdoce. Celui-ci, exercé par Lévi, est désormais relayé et remplacé par le sacerdoce de la Nouvelle Alliance (II 483,11-16). Ayant appartenu au « temps des ombres » (*zabnā d-ṭelanyatā*), il est aboli avec l'apparition de la « vérité » (*šrarā*), du « Corps » (*gūšmā*) du Christ (II 483,17-18). Pour exprimer cette rupture entre les deux sacerdoce et leurs sacrifices respectifs, Jacques dispose d'un vocabulaire très riche, dont deux verbes très suggestifs : vider (*safeq*) et dépouiller (*sareq*). Là aussi, nous nous contentons d'attester leur occurrence par certaines illustrations. Le terme « vider » peut renvoyer à l'acte par lequel Jean Baptiste, accueillant le « trésor des pontifes (*gazā d-kūmrē*) » découlant du Mont Sinaï, le « vide » sur le Fils (IV 781,1-4.9-10)¹³⁸. Il en résulte qu'ayant reçu le sacerdoce donné par le Père aux fils de Lévi, le Fils « dépouille ceux-ci du pontificat qui arriva jusqu'à lui » (IV 781,13)¹³⁹, et par conséquent, des dîmes et des prémices (*rišaytā*) (IV 759,15-18).

Quels que soient les termes utilisés, l'intention théologique de Jacques se résume par l'accent qu'il met sur l'importance de la croix, laquelle, se réalisant, abolit tous les sacrifices qui la précèdent. Cependant, faisant la part des choses, Jacques ne va pas jusqu'à décrier ces derniers sacrifices, qu'il estime « bons »

138 Cf. aussi IV 781,18. À la même page, ligne 8, il nous semble qu'il faille lire dans le texte syriaque *w-ken* (et ensuite) et non pas *w-kad* (et quand).

139 Ce qui est dit du Fils qui dépouilla (*sareq*) les Lévites trouve un écho dans l'emploi que Jacques fait du verbe « vider » : avec la venue du Fils, « Lévi est vidé du sacerdoce » (III 690,3).

(*šafīrīn*) en leur temps, tout autant que les sacrificateurs, ici en l'occurrence Moïse et Aaron, qu'il qualifie de « saints » et « aimables » (II 208,4-5). Mais, à la différence d'Éphrem, Jacques fait comprendre que l'efficacité salvifique des sacrifices vétérotestamentaires est puisée dans le mérite salvifique de la croix, même si le salut qu'ils procurent reste déficient et limité au seul peuple (v 632,2-5)¹⁴⁰. On pourrait objecter qu'il s'agit là d'une récupération christologique du salut qui présenterait ce dernier comme exclusivement centré sur la croix, vers laquelle convergent tous les types qui l'ont préfigurée. Mais il faut reconnaître que cette vision, apparemment réductrice de l'efficacité des sacrifices de l'A.T., n'est pas moins inspirée par un principe fondamental qui parcourt tout le N.T. et qui considère le Christ comme l'unique Sauveur.

6.4.1.4 Narsaï

Dans son ensemble, la démarche de Narsaï s'aligne sur celle de ses prédécesseurs et rejoint celle de son contemporain, Jacques, sans toutefois connaître les longs développements et les riches argumentations qu'Éphrem et Jacques lui consacrent. Plus proche de Jacques que d'Éphrem, Narsaï insiste plutôt sur l'abrogation que sur l'accomplissement, qu'il s'agisse de l'A.T. et de ses institutions en général, ou du sacerdoce proprement dit. Il est cependant rare que Narsaï évoque la loi dans le sens éphrémien¹⁴¹. Son attention se porte davantage sur la prophétie, dont l'abrogation est annoncée avec la manifestation du Fils dans le corps, par qui « seront scellées les paroles tourmentées de la prophétie » (McLeod II 223-224; PP I 163,15). L'abolition de la prophétie lui est aussi suggérée par la parabole des vigneron meurtriers (Mt 21,23-46 et parall.; cf. Is 5,1-7), où la rétention de la pluie qui arrose la vigne (cf. Is 5,6) semble constituer un signe par lequel Dieu montre qu'il « abolit (*klā*) la prophétie d'où l'on puise la boisson de l'Esprit » (I 96,13). Associant la prophétie à la royauté, Narsaï reprend une formule chère à Éphrem pour signifier la fin de la royauté aussi bien que de la prophétie, avec la venue « de celui à qui appartient le royaume » (cf. Gn 49,10) (PP I 383,21-22)¹⁴².

140 Nous ne développons pas cette idée, qui est récurrente chez Jacques. Celui-ci oppose le « sang parabolique » (*šilā*) des sacrifices au « sang saint » (*ḥasyā*) du Fils (cf. III 260,13-14). L'agneau pascal a sauvé le peuple en sa qualité de type (ici *razā* et *tūfsā*) de Notre Seigneur qui lui accorde la puissance de sauver (v 631-634). À la page v 635,4, nous croyons devoir lire *fīrqaneḥ* (son salut) à la place de *fīrqdaneḥ* (son commandement).

141 À part quelques exceptions, comme lorsque Narsaï juxtapose la Loi (*ūraytā*) à la prophétie (PP I 164,6), ou quand, l'opposant aux sagesse du Fils, la Loi est dite abolie en raison de ses « mises en garde relevant de l'ordre corporel » (*zūharē paḡranayē*) (II 120,15-17).

142 Sur l'interprétation de Gn 49,10 chez les premiers écrivains syriaques, cf. Jansma, *Éphrem On Genesis* (l'article en entier) qui évoque une possible influence du Targum Onkelos sur

Mais il n'y a pas que la prophétie qui a vu cesser son activité ; commentant la parabole des vignerons meurtriers, Narsaï perçoit dans le renversement de la tour du vignoble une allusion à la destruction du temple. En réaction à la méchanceté des ouvriers de la vigne, Dieu « détruit la tour, le temple saint, qu'il y bâtit », où l'on offrit les « sacrifices muets » selon la loi (I 96,14-16). Dans la vision chrétienne défendue par l'auteur, le renversement du temple fut accompagné par l'érection d'autres « temples » (*hayklē*), des églises destinées à le remplacer (II 120,14-15). Dans une tout autre perspective, le temple n'est pas littéralement détruit, mais abandonné par l'Esprit qui déchire son rideau lors de la crucifixion¹⁴³. Cela étant, Narsaï ne va pas jusqu'à affirmer, comme le font Éphrem et Jacques, que la déchirure de la tunique du grand prêtre équivaut à le priver du sacerdoce. En fait, pour lui, l'effet de cette déchirure ne retombe que sur le seul temple et ses sacrifices, mais pas sur le sacerdoce lui-même. Mais la différence avec Éphrem et Jacques atteint un sommet lorsque Narsaï fait planer

Éphrem pour la leçon longue qui inclut « le royaume », ce que confirme Brock *The Lost Os*, p. 130. Le souci de Jansma est d'expliquer la présence des deux leçons dans le commentaire d'Éphrem (CGEx), la leçon courte (jusqu'à ce que vienne celui auquel il appartient) étant celle de la version syriaque du Pentateuque et semble avoir préexisté à Éphrem qui en fait usage. Murray, *Symbols of Church*, p. 282-284, ne semble pas avoir connu l'article de Jansma paru deux ans avant son livre, mais il rejoint ce dernier lorsqu'il explique qu'Éphrem s'accorde avec le Targum Onkelos et le Targum palestinien pour la leçon longue. Dans l'ajout du « royaume », il perçoit une interprétation encore plus clairement messianique chez les écrivains syriaques que dans la Septante. L'approche de Spurling, *Blessing of Juda* (l'article en entier) est une tentative de prouver que, malgré les différences dans l'interprétation de Gn 49,10 entre Éphrem et l'exégèse juive, une rencontre entre les deux doit être admise, surtout si l'on constate que les rabbins sont conscients de l'interprétation d'Éphrem à laquelle ils semblent répondre. C'est une hypothèse qui est suggérée à l'auteure par B. Grossfeld, *The Targum Onkelos to Genesis*, Edinburgh, 1988, p. 163-164, qu'elle trouve vérifiée chez Éphrem qui, à ses yeux, occupe une position particulière dans la tradition patristique. Pour les détails et la riche documentation rassemblés par l'auteure, que nous ne pouvons exposer ici, nous renvoyons le lecteur à l'article lui-même.

- 143 McLeod III 466-467 ; IV 261-264. Narsaï semble ne pas vouloir lire dans le geste du grand prêtre qui déchire sa tunique (Mt 26,65) une quelconque conséquence sur le sacerdoce, tandis qu'Éphrem et Jacques y voient la cause de sa suppression. Ignorant l'acte du grand prêtre, Narsaï attribue la déchirure à l'Esprit (cf. McLeod III 468-469 que nous venons de citer). Que doit-on encore inférer de l'affirmation de l'auteur d'après laquelle Dieu frappa la tunique et pas l'esprit du grand prêtre (McLeod IV 268) ? Que Dieu fait comprendre sa volonté en donnant des signes qui ne portent pas atteinte à l'intégrité de la personne humaine ? Si cette thèse se confirme, on aura là une approche qui se démarque de l'interprétation que donne Jacques de la punition des deux fils d'Aaron, d'après laquelle le feu dévore les fils tout en sauvegardant leurs vêtements, symboles du sacerdoce (cf. *supra*, p. 203).

un silence absolu sur le sacrifice du Fils sur la croix comme un accomplissement des sacrifices de l'A.T. Tout au plus, le rapport au Crucifié est évoqué par Narsaï, comme il l'est chez Éphrem et Jacques, pour rappeler au peuple juif que c'est à cause de leur mise à mort de Jésus que les symboles (*razē*) sont arrivés à leur fin (I 142,14-15 : « Vois que les symboles sont arrivés à leur fin par celui que tu as crucifié »).

Narsaï connaît aussi le texte d'Osée (Os 3,4) qu'il associe parfois à Gn 49,10, pour rappeler au Juif son attitude hostile à l'égard de Jésus et les conséquences qui en découlent, à savoir sa privation de la royauté, du sacerdoce et de la prophétie. Citant le texte d'Osée, il semble remplacer par le terme « prêtre » l'expression biblique « celui qui revêt l'éphod », mais il maintient l'expression « celui qui met l'encens » (I 308,21-22). Auparavant, il évoque l'abolition, dans le peuple, « du prêtre, du roi et du chef (*mbadqanā*) » (I 307,16), empruntant le terme de « chef » à Gn 49,10, qu'il remplace par celui d'« administrateur » (*mdabranā*) dans II 120,13-14.

Mis à part les termes employés, l'argumentation élaborée par Narsaï au sujet de la cessation du sacerdoce, en plus de la royauté et de la prophétie, rejoint le raisonnement esquissé par Jacques. Comme ce dernier, Narsaï fixe la décision divine de priver le peuple de ses prérogatives à la suite de la mise à mort de son Fils par les crucificateurs (I 307,22-23 ; cf. aussi I 312,10-14). Même si, au jugement final, c'est moins l'accusation de la mise à mort qui sera retenue contre le peuple que le reproche qui lui sera fait de ne pas avoir accueilli le kérygme des serviteurs du Christ (I 312,16-20). Pour répondre au Juif, Narsaï s'accorde avec Jacques pour dire que la privation de ses hommes spirituels n'est pas uniquement liée à la dispersion du peuple en dehors de son pays¹⁴⁴. En fait, Narsaï réfute la thèse juive qui considère que la suppression de ses institutions est la conséquence d'un quelconque péché ; la véritable raison du rejet du peuple est son refus de reconnaître la vérité (*qūštā*), d'admettre que « la lumière est lumineuse » (I 309,15-19), alors que cela a été déjà annoncé dans ses livres sur la venue du Fils et sa future mise à mort par le peuple (I 310,15v)¹⁴⁵.

6.4.2 *L'assomption du sacerdoce vétérotestamentaire dans le nouveau*

Face à une conception qui insiste sur l'abolition, une autre approche tend plutôt à privilégier l'assomption des institutions de l'A.T. dans la Nouvelle Alliance, où le Christ et sa croix jouent un rôle prépondérant. Ci-après, nous

144 Cf. *supra*, p. 205, où nous avons exposé son argumentation d'après laquelle, durant les deux exils, le peuple continua à être accompagné par ses guides et ses prêtres.

145 Pour l'abolition des institutions de l'A.T., une autre raison a été défendue par Narsaï, *supra*, p. 205, qui admet que ces institutions seront assumées par le Fils.

serons amené à analyser le vocabulaire que les écrivains syriaques réservent à la notion d'accomplissement, ce qui prépare à l'exposé de l'argumentation qui vient étayer et fonder en raison ce passage du fragmentaire au plénier. Nous entamerons cette analyse en reconnaissant que la notion de sacerdoce est rarement abordée pour elle-même, sans être pour autant négligée, du fait qu'elle constitue une composante essentielle des institutions de l'Ancienne Alliance.

6.4.2.1 Aphraate

Ce qu'on vient d'exposer sur la cessation du sacerdoce se trouve atténué par des arguments opposés, lesquels se fondent aussi sur des textes scripturaux. Et d'abord l'affirmation du premier évangéliste que relève Aphraate, d'après laquelle « aucune lettre yod ne passera de la Loi et des prophètes » (Mt 5,18) (I 61,8-9; 64,7-9). Allant encore plus loin, Aphraate soutient qu'en assumant la Loi et les prophètes et en les rattachant aux deux commandements de l'amour de Dieu et du prochain, le Fils « n'a rien aboli » (I 61,10-11), ce qui revient à admettre que leur assumption dans la nouvelle loi de l'amour les fait accéder à leur sens véritable et plénier, tout comme il leur assure une pérennité, bien que dans une forme nouvelle (I 64,9-10 : « Car il les a scellés et suspendus aux deux commandements »; cf. aussi I 48,5-6; Mt 22,40). Sur le plan du langage, Aphraate exprime la réalité de cet accomplissement par le terme *malī* (achever, accomplir; litt. remplir), ou à la forme passive *etmlī* (être achevé, être accompli; litt. : être rempli). À la question, « De quoi manquaient donc la Loi et les prophètes pour avoir besoin d'être accomplis (*d-netmlūn*) ? » (I 57,3-4), Aphraate semble insinuer que la promesse dissimulée dans l'A.T. n'est pas encore scellée par le sang et la mort de son auteur, qui l'accomplira par sa Nouvelle Alliance, rendant par là même les commandements vétérotestamentaires inutiles pour l'obtention du salut (I 57,4-14). Dans la perspective du docteur syriaque, c'est la venue du Fils qui parachève ce qui est annoncé à son sujet, ce qui l'amène à confirmer que « le premier Testament fut accompli par le dernier » (I 60,10-11). Sans nous attarder sur le sens que prend le terme d'accomplissement chez Aphraate, par lequel il éclaire le destin des différentes institutions vétérotestamentaires avec la venue du Fils, il semble certain que celles-ci ne perdurent pas dans leurs formes anciennes, mais qu'assumées par le Nouveau Testament ou par le Fils, leur sens soit sauvegardé à cause de l'amour qu'elles actualisaient et de leur visée tendant au salut plénier¹⁴⁶.

146 Tout en évitant consciemment tout risque de concordisme, on ne peut s'empêcher de percevoir une certaine parenté entre l'accomplissement ici conçu par Aphraate et la notion allemande d'« Aufhebung », où les éléments opposés, tout en étant supprimés dans leurs formes anciennes, sont maintenus dans le sens plénier où ils viennent s'intégrer. Nous

Dans cette perspective, il n'est pas étonnant de voir cette approche appliquée au sacerdoce de l'A.T. En effet, si l'on dépasse la vision polémique à laquelle nous avons fait allusion dans le paragraphe précédent et qu'Aphraate reprend à la vision prophétique qui annonce la suppression pure et simple du sacerdoce, de l'autel et des sacrifices sanglants, on est à même de retrouver l'idée d'assomption du sacerdoce juif par le Fils. Dans cette perspective, la présumée suppression revêtira une signification toute différente. Ainsi, ayant parlé du Christ comme « sacrifice vivant » élevé « pour nous » (cf. I 60,5), il le qualifie de « nouvel agneau pascal » lorsqu'il le compare à l'agneau pascal juif, exploitant le rapport qu'établit le « type » (ici *razā*) avec la « vérité » (*šrarā*) (I 516,3-5). Dès lors, le passage du type à la vérité ne se fait pas en détruisant le type, mais en l'amenant à son accomplissement, à sa vérité. Nous avons déjà relevé une comparaison pareille, celle de la tente temporelle et du Corps du Christ : dans la tente, les offrandes procurent la rémission des péchés ; une fois détruite, Jésus la relèvera lorsque son Corps ressuscitera et nous accordera la rémission de nos péchés. Ainsi, détruite, la tente retrouvera vie dans le Corps du Fils, et le service cultuel s'exerçant pour un certain temps sera désormais exercé « à jamais » dans le corps du Fils, qui est « le temple de l'Esprit Saint » (pour tout cela, cf. I 524,18-525,4)¹⁴⁷. Bien que ne recevant pas une argumentation claire de la part d'Aphraate, c'est en ce sens qu'il faut également comprendre l'assomption du sacerdoce juif par le Fils.

6.4.2.2 Éphrem

Contrairement à Aphraate, Éphrem est trop hanté par le spectre de Marcion et du marcionisme pour ne pas se préoccuper de sauvegarder ce qui est valable dans l'A.T. Loin de nous de prétendre vouloir exposer ici toute l'argumentation exploitée par Éphrem pour écarter le danger de ladite hérésie¹⁴⁸ ; nous nous contentons plutôt de relever son intuition fondamentale qui refuse toute opposition entre les deux Alliances, ancienne et nouvelle. Dans cette perspective sera taxée d'hérétique et par là même rejetée toute tentative qui cherche à « rendre étranger » (*naḥrī*) le premier Testament au Testament du Fils, car le

n'avons pas à rendre compte ici de tous les exemples ni de l'ensemble de l'argumentation que présente Aphraate au sujet de cette notion. En plus de ce que nous avons évoqué sur la Loi et les prophètes, ou sur l'accomplissement de l'A.T. par le nouveau, il suffit de rappeler ce que nous avons montré dans notre *Saint Paul* sur la circoncision qui est accompli par le baptême chrétien (p. 32) et le sabbat trouvant son sens dans le repos de Dieu que l'homme est appelé à satisfaire (p. 37).

¹⁴⁷ Cf. *supra*, p. 61.

¹⁴⁸ Pour un exposé plus développé, nous nous permettons de renvoyer à nos deux articles : *Liberté*, p. 89-156 ; *Défense de la liberté*, p. 331-346.

chemin des prophètes concorde avec le chemin des apôtres (CH 26,1)¹⁴⁹. Dans une allusion à l'aspersion par les prêtres comme moyen pour guérir de la lèpre (Lv 14,15v), la guérison opérée par Jésus, bien qu'elle se distingue de celle des prêtres puisqu'elle advient sans effort, ne s'oppose pas aux «types» qui l'ont signifiée, à savoir la descente dans l'eau, l'hysope et le sang¹⁵⁰. Et Éphrem de conclure :

Il n'y a pas lieu
(d'admettre) une «étrangeté» (*nūḥrayūtā*). N'est pas étranger
le Fils du Seigneur de tout par rapport au Seigneur de tout.

Nat 17,17

Mais comment Éphrem parvient-il à maintenir une telle intuition, après avoir soutenu que le sacerdoce de l'A.T. arrive à son terme avec le sacerdoce christique et avoir accusé ses détenteurs de s'en être rendus indignes, au point que le sacerdoce leur fut littéralement arraché? En fait, bien qu'une telle position polémique contienne un noyau de vérité que, du point de vue de l'auteur, on trouve attesté par l'arrêt du sacerdoce juif au seuil du sacerdoce christique, il n'en est pas moins évident que, par l'adoption d'une interprétation plus irénique, un sens différent est donné à cette fin qui ne saurait signifier que le sacerdoce de l'A.T. est réduit à néant. Ainsi la discontinuité cède-t-elle la place à une certaine continuité, et cette dialectique est bien visible dans l'appréciation que donne Éphrem du destin de la prophétie tout autant que de ses prévisions et messages¹⁵¹. Ayant affirmé que la «manifestation» du Fils éclipe l'«éclat» qui le préfigurait dans l'A.T., Éphrem conclut à la fin de la strophe : «Tes types-symboles (*razayk*) sont passés, mais tes prophètes ne sont pas passés» (Virg 28,5), risquant ainsi une distinction entre les types qui dépeignent le Messie et le message que les prophètes proclament et qui est valide à jamais :

Le peuple erra par les prophètes qu'il lit.
Il a cru que ce ne serait pas toi (le Messie).
ibid.

149 Cf. *supra*, p. 226, ce que nous disions du couple formé par les apôtres et les prophètes.

150 On pourrait voir dans l'eau et l'hysope une préfiguration du baptême et, dans le sang, soit une référence au sang du Fils sur la croix, soit ce qui symbolise sacramentellement le sang du Fils, le calice eucharistique.

151 Éphrem associe souvent la prophétie à la royauté et au sacerdoce (Nat 24,2), ou seulement aux rois (Virg 28,9), mais il consacre une ample discussion à la prophétie en comparaison avec la royauté.

Même si le langage que nous allons évoquer par la suite semble contredire ce que nous disions sur la valeur des types, Éphrem est convaincu que, contrairement aux pasteurs et aux rois du peuple, les types-symboles (*razē*) « ne sont pas passés », puisque, parvenus « jusqu'à notre Roi » (Virg 10,12), ils trouvent en lui leur accomplissement (*šūlamhēn*), passant ainsi de l'état d'imperfection dans lequel les prophètes, représentés ici par Moïse, les ont peints, à l'état glorieux dans lequel la « nature glorieuse » du Fils les fait accéder (Crucif 3,6). Dans la perspective éphrémienne, ce passage est l'œuvre de l'Esprit Saint, qui semble présider à la fois à la création des images peignant le Fils tout autant qu'à l'acheminement qui conduit à la plénitude de l'*imago Christi*:

Par l'Esprit est représentée la plénitude de cet Un,
qui fut peint par toutes les ressemblances (cf. He 1,1).

Virg 28,10

Confronté à celui d'Aphraate, le vocabulaire relatif à l'accomplissement des institutions et des figures de l'A.T. est de loin plus riche. Partageant avec Aphraate l'emploi du terme « accomplir », ou « accomplissement »¹⁵², Éphrem justifie cette capacité qu'a le Fils d'accomplir les images qui l'ont préfiguré par le fait qu'en lui habite la plénitude (Col 2,9) (SdDN 50-51, spéc. 50,11-12) et par les propres paroles que Jésus prononça sur la croix: « Voici que tout est achevé » (cf. Jn 19,30) (Az 6,14). Absent chez Aphraate, un autre terme, « parfaire » (*gmar*), est hautement exploité par Éphrem. Pour ce faire, il part d'une conception qui suppose que les types qui symbolisent la personne du Fils dans l'A.T. viennent à être parfaits, trouvant en Jésus leur parfaite réalisation. La nature et la loi sont jugées imparfaites, mais le Christ, « celui qui est parfait, est descendu pour les parfaire » (CH 28,12)¹⁵³. Cependant, concernant le perfectionnement de la nature, une précision de taille est formulée par Éphrem:

152 Nous venons de citer et de commenter des textes où ce terme est attesté: Virg 28,10; Az 5,22; Crucif 3,6. Cf. aussi CH 36,8, où il est dit que les types de l'A.T. sont accomplis quand ils passent au N.T. Ne se limitant pas au « chemin du Fils » par lequel « les types sont accomplis » (CH 25,3), c'est en comparaison avec les prophètes par lesquels le Christ fait débiter (*šarī*) les traditions à transmettre que les apôtres sont représentés comme ceux par qui le Fils « accomplit » (*mšālem*) (CH 24,23). Tout comme Aphraate, Éphrem voit dans l'agneau pascal et la « grande Pâque » une actualisation du type (*razā*) et de l'accomplissement (Crucif 3,2).

153 Dans ce texte, les deux termes « accomplir » et « parfaire » sont juxtaposés, le Christ étant ainsi considéré comme « celui qui accomplit » (*mšalmanā*), « par qui les (réalités) déficientes (la loi et la nature) sont accomplies » (ici le verbe est *etmlī*; litt.: sont remplis, terme qu'on a rencontré chez Aphraate).

le Fils rend parfaite la nature non pas en la changeant, mais en la guérissant (Virg 29,2), tandis que certaines lois qui s'avèrent inefficaces ou inutiles dans l'A.T. sont destinées à être supprimées¹⁵⁴. S'inspirant de l'image paulinienne de la croissance de la moisson (1Co 3,6), Éphrem considère que les types de l'A.T. ne sont pas encore parvenus à maturité (*kad t̄l̄n*; litt.: devenus jeunes, ou être crus, verts) et qu'ils ne seront amenés à leur perfection que par l'arrosage qu'ils reçoivent du Christ, ce qui les prépare à être moissonnés par les disciples¹⁵⁵.

Pour clore cette esquisse consacrée au vocabulaire éphrémien, il reste à examiner de plus près les termes que privilégie Éphrem pour exprimer le rapport entre le couple type-vérité qu'on trouve d'ailleurs chez Aphraate. En plus des termes «accomplir», «parfaire», Éphrem recourt au terme «mélanger» pour exprimer l'unité qui existe entre les trois cithares que sont la nature, l'A.T. et le N.T.¹⁵⁶. On trouve également chez Éphrem une image qui compare le flux des symboles (*redyā d-razē*) à des fleuves ou des ruisseaux qui viennent se déverser (*nsah*, se répandre) dans la mer qui est le Fils qui les accueille (*qabel*) (cf. Virg 9,3-14). Déjà accueilli et contenu dans la mer, le flux est désormais délimité par la mer qu'il ne peut limiter:

Et (le fond de la mer) délimite tout, mais elle n'est pas limitée par elles
(les créatures).

Virg 9,8

Ce qui revient à dire qu'il n'y aura plus de nouveaux symboles et types, du fait que le Messie les a assumés en lui; par conséquent, il n'y aura plus de nouveau Messie auquel le peuple juif continue à aspirer (Virg 9,5-7).

Mais si jusqu'ici la notion de sacerdoce n'est pas explicitement mentionnée parmi les institutions et les types de l'A.T., tout est en principe inclus dans le concept de loi, qui renvoie à la totalité de la Torah. Ce qui a été exposé esquisse une vue globale et suffisamment élaborée de ce qu'Éphrem pense du destin de l'Ancienne Alliance et de son contenu. Bien que le sort du sacerdoce juif ne soit pas abondamment analysé en lui-même et pour lui-même, les indications à son sujet fournissent autant de preuves qu'il partage le même parcours de la loi que celui d'Éphrem. S'il est vrai que le docteur syriaque, dans une vision plutôt polémique, plaide pour le sevrage (*f̄tar*) du sacerdoce et donc pour sa

154 Cf. surtout SdF III 145sv. Cf. notre *Saint Paul*, p. 31-32.

155 Virg 22,1; à la différence que, dans le texte paulinien, c'est Apollos qui arrose et Dieu qui donne la croissance.

156 Cf. *supra*, n. 86.127. Le verbe «mélanger» est attesté dans Virg 28,1. Pour le sens christologique de ce terme, cf. notre *Termes christologiques*, spéc. p. 9-10.

suppression¹⁵⁷, l'autre évaluation, celle qui compare le sacerdoce accueilli par le Fils à la mer qui accueille les différents fleuves, suppose qu'il est conduit à son accomplissement et à sa perfection. Ceci, car Éphrem est convaincu que les symboles de la loi jouissent d'un surplus, d'une surabondance de sens, que le « petit sein » des rois et des prêtres est incapable de contenir :

La loi étant faible, elle ne peut contenir (*neḥbūš*; litt. : emprisonner)
le grand flux de ses symboles dans le petit sein
de ses rois et de ses prêtres.

Virg 9,3

Le moment venu, qui correspond à l'incarnation du Fils, les prêtres, tout comme les prophètes et les rois, seront appelés à répandre leurs types et leurs symboles sur le Fils (Virg 9,9), cette mer de vérité que nous venons d'évoquer (cf. Virg 9,6-7). Parce que le Fils est capable de les contenir entièrement, leurs détenteurs provisoires « les répandent tous, sur lui entièrement » (*nsaḥ ḥulhūn b-ḥūleh*) (Virg 9,9), et le Christ les « parfait » par sa croix et par la beauté de son corps, « tous par lui-même totalement » (*l-ḥulhūn b-ḥūleh*) (Virg 9,15).

Si, dans Virg, Éphrem parle de « petits seins » (Virg 9,6) pour désigner les prêtres et les rois, dans SdDN, il qualifie de « petits vases » la prophétie et le sacerdoce, qui se réfugient auprès de leur Seigneur, en qui, comme nous l'avons rapporté, habite la plénitude¹⁵⁸.

6.4.2.3 Jacques

Si, concernant l'abrogation de la loi vétérotestamentaire et de ses institutions, y compris le sacerdoce, Jacques s'est montré loquace au point d'être redondant, il est peu abondant quand il aborde la question de l'accomplissement. Ayant annoncé la disparition du peuple juif à cause de ses fruits amers¹⁵⁹, Jacques apporte à cette vision un démenti formel dans l'interprétation qu'il donne de la parabole du fils prodigue. C'est que, œuvrant pour le peuple et les peuples, comme le père pour ses deux enfants, abstraction faite des mérites des uns et des autres, Dieu veut sauver tous les peuples et n'en priver aucun de l'héritage, ce qui laisse Jacques dire que tous les peuples, les premiers et les derniers, sont « un pour lui (*ḥad enūn leh*) » (I 295,7-12)¹⁶⁰. Ce « un » revient sous la

157 Cf. la collection de textes que nous avons exposée *supra*, p. 245-247.

158 Cf. *supra*, p. 154-155.

159 Cf. IV 766,7-10. À ses fruits amers s'oppose le « bon vin » donné par les nations.

160 Pour plus de textes sur l'unité des deux peuples dans le plan salvifique de Dieu, cf. notre *Saint Paul*, p. 22-23.

plume de Jacques lorsqu'il affirme que les prophètes et les apôtres, l'A.T. et le N.T., se mettent au service d'« une seule (*ḥad*) doctrine de vérité », étant donné qu'ils ont un seul et même Seigneur (II 358,11-18; cf. aussi IV 364,17-18). Plus clairement encore, leur unité s'effectue grâce au Fils en sa qualité de médiateur entre les deux (II 363,13: « Il scella l'un et commença l'autre, car il fut médiateur »), un médiateur capable de les conduire à l'unité parce qu'il est non seulement leur auteur (« par l'unique médiateur dont les deux (Testaments) furent pour lui et par lui (*meṭūlateh w-beh*) » (II 372,20)), mais surtout, car il est « l'héritier de tout » (II 372,18). Cette unité, cet accord entre les deux Testaments doit avoir constitué un principe inébranlable pour le docteur syriaque, au point que le terme qui exprime cette unité n'est pas seulement celui de « joindre » (*nqef*, ou adhérer), mais un terme fort qui est utilisé pour l'union hypostatique en Christ, dont Éphrem a déjà fait usage, celui de « mélanger » (*mzaḡ*):

Le Nouveau (Testament) est mélangé à l'Ancien et ils en font un seul.

II 372,19

Une autre façon pour Jacques de mettre en valeur l'accomplissement de l'A.T. par le Nouveau est son recours à des images. Ainsi, pour exprimer l'unité entre les deux Testaments, et notamment la doctrine semblable qu'ils enseignent, Jacques n'hésite pas à définir leur lien en le comparant à celui qui existe entre le fondement et l'édifice qui vient s'y poser, ou encore entre l'édifice et le toit qui vient le couvrir:

Le livre de Moïse est comme le fondement pour les apôtres,
et, comme un toit, la Bonne Nouvelle est placée sur son édifice.
Sans l'édifice, le fondement est ainsi inutile,
et sans le Nouveau, l'Ancien Testament ne manifeste pas sa beauté.

III 320,20-321,2

Nous avons évoqué cette idée qui considère la prophétie comme un « grand trésor » dans lequel viennent puiser les apôtres (cf. II 364,7-12). Reprenant même le vocabulaire d'Éphrem¹⁶¹, Jacques applique le terme « lier » au rapport qui existerait entre les deux Testaments, l'Ancien étant ce à quoi le Nouveau doit venir s'appuyer comme à un talon:

161 Cf. Eccl 44,24, où Éphrem écrit que Dieu refuse de répudier le peuple à cause de la fabrication du veau d'or, la véritable raison étant qu'il se résigne à faire injustice aux justes, à supprimer les types et pour éviter que « les racines liées (*asīray*) aux choses nouvelles (*ḥadtatā*) ne soient coupées ».

Le Nouveau (Testament) s'approche de l'Ancien, corporellement (*gūš-manāyit*),
 afin que l'un, dans l'autre, comme des plantes, soient liés (*netāsran*).
 Pour ne pas poser un autre début à sa doctrine,
 le Fils de Dieu l'a attelée au talon (*b-ʿeqbā*) de la prophétie.

II 364,13-16

Cette représentation de la loi, de l'A.T., ou de la prophétie – des concepts qui se recoupent en fait – en rapport avec le N.T., ou la Bonne Nouvelle, se trouve encore corroborée par un langage qui, lui aussi, s'inspire de celui d'Éphrem et, en partie, d'Aphraate. En qualifiant la nourriture constituée de pain, la « nourriture des parfaits » en écho à la « doctrine parfaite » (cf. Ep 4,13), Jacques laisse déjà entendre que le lait comme nourriture est imparfait (*lā-gmīrā*) (cf. 1 Co 3,2) en comparaison avec la perfection apportée par le Seigneur, laquelle « est supérieure à la loi » (Ril II 550,3-15) et correspond au rang de l'adoption filiale qui permet, grâce à la nouvelle naissance obtenue par le baptême, d'appeler Dieu Notre Père (Ril II 550,18-552,2).

Le verbe « parfaire » est encore appliqué aux images que Moïse brossa du Fils qui « les a parfaites » (II 468,9-10), notamment au type de l'agneau pascal dépeint par les prophètes, de Moïse jusqu'à Jean Baptiste, en passant par Isaïe (II 470,1-4), et auxquelles le Fils-Agneau se conforma « afin que, par lui, soit accompli (ici *netgamran*) tout ce qui a été écrit » (II 470,5-6). Avec l'agneau pascal, un pas est franchi vers le sacerdoce, car, par son offrande sur la croix, le Fils est conçu comme le grand prêtre qui vient se substituer à la Pâque juive¹⁶². Ainsi, avec lui, un passage s'accomplit-il de la « ressemblance » (*dūmyā*), de l'ombre, à la perfection, la « ressemblance » étant accomplie (*eštamlī leh*) par la perfection (v 637,19-20). Ou, pour exprimer l'idée autrement : « La ressemblance de l'agneau est rendue parfaite (*etgamrat leh*) par son (le Fils) immolation » (v 638,3) ; à son « corps » qu'il donne aux peuples fait pendant l'agneau donné au peuple : « À lui, une ressemblance, et à nous l'accomplissement de la perfection » (*šūmlayā da-gmīrūtā*) (v 639,19-20). Cela confirme le salut imparfait signifié par le signe du sang répandu sur les portes (v 634,18-19), mais qui est conduit à la perfection par le Fils parfait (v 635,19 : « Le salut des peuples est accompli et rendu parfait par le Fils parfait »). Si accomplissement et perfection de la loi il y a, celle-ci est désormais intégrée dans une vérité supérieure (cf. aussi v 634,20-21), comme le dit Jacques, et ne peut plus être exercée sous

162 v 633,18 : « À la fête des peuples, ce grand pontife est immolé (*dbīh*) sur la croix » ; cf. aussi v 638,5 : « Arrête de le (agneau pascal) sacrifier, car voici que le grand pontife est immolé sur la croix ».

la forme imparfaite qu'elle revêtait avant son accomplissement¹⁶³. Appliqué au sacerdoce proprement dit, ce mouvement d'accomplissement qui entraîne une cessation du sacerdoce lévitique relève de la responsabilité de Jean Baptiste par qui « la loi fut accomplie (*etmalī*, terme utilisé par Éphrem et Aphraate) et se reposa », ce qui a pour effet de « vider » (*sfīq wā*; litt. : est vidé) Lévi du sacerdoce (III 690,2-3).

Ainsi donc, si l'on tient compte de ce qui vient d'être exposé jusqu'ici, on constate que la notion d'accomplissement est rarement développée pour le sacerdoce, même si ce dernier est nécessairement inclus dans tout ce qui est dit sur la loi dans son sens global. À vrai dire, n'étant pas une notion abstraite dans la perspective de Jacques, la loi est supposée comprendre également toutes les institutions juives, y compris le sacerdoce. La seule occurrence qui semble suggérer un accomplissement du sacerdoce juif n'est qu'une allusion, puisque le terme utilisé n'est pas le sacerdoce, mais une notion plus générale, celle de ministère (*tešmeštā*). C'est à la suite de la réflexion de Paul sur la grandeur du peuple juif et sur son sort après la mort du Fils attenté par les Juifs contemporains que Jacques reprend à l'apôtre l'idée que Dieu ne revient pas sur ses promesses et qu'il ne privera pas le peuple de l'héritage (II 765,16-766,2), à condition, ajoute-t-il, que le peuple fasse conversion (II 766,15). Dans ce contexte, à côté de la gloire et de la loi accordées au peuple, il est fait mention du « ministère » (II 766,3-4), comme si Jacques voulait dire, toujours à la suite de Paul, que Dieu maintiendra sa parole, même à l'égard des héritiers du peuple qui rejetteraient le Fils (II 766,5-6).

6.4.2.4 Narsai

Si Narsai partage avec les autres docteurs syriaques la thèse de l'abrogation du sacerdoce, il montre moins d'intérêt à son accomplissement dans une réalité qui l'assume en le surpassant. Hormis l'affirmation d'après laquelle les « paroles tourmentées de la prophétie seront scellées » par Jésus (cf. Mc-Leod II 223-224), suggérant que la prophétie trouve sa réalisation en la personne de Jésus, le langage de Narsai met plutôt l'accent sur la cessation, qu'il s'agisse du sacerdoce, de la royauté ou de la prophétie. Ainsi ne trouve-t-on jamais chez lui ni les verbes qui désignent l'accomplissement, tels que ceux de « parfaire » (*gmar*), d'« accomplir » (*šamlī*), ni une argumentation qui fasse valoir l'unité entre les deux Testaments, ou entre les prophètes et les apôtres, en recourant aux verbes « lier », ou « mélanger » (*mzağ*). Même les expressions « être accom-

163 Cette idée est développée à plusieurs reprises et à des intervalles différents dans le *mīmra* intitulé « Sur la Pâque qui est dans la loi » (v 631-641).

pli», «être rempli» (*etmlī*) qu'on trouve chez Aphraate et Éphrem sont absentes chez lui. À lire l'œuvre de Narsaï, on gagne l'impression que le marcionisme n'est plus un danger imminent qui justifie le souci de défendre la valeur de l'A.T. et ses institutions, y compris le sacerdoce.

Le sacerdoce du Christ

Il n'entre pas dans notre intention de consacrer une étude détaillée et exhaustive à la conception du sacerdoce du Christ développée par les auteurs syriaques. On ne peut toutefois l'ignorer, étant donné que si le sacerdoce du Christ est la source du sacerdoce chrétien, il serait incohérent de parler de l'effet sans en évoquer la cause. Autrement dit, le passage par le sacerdoce du Christ s'avère obligatoire, dans la mesure où il éclaire l'essence du sacerdoce chrétien. Ceci dit, notre attention se concentrera sur l'identité du sacerdoce christique, que nous tenterons d'étudier en décelant les différentes facettes par lesquelles il se manifeste et les différentes fonctions qu'il assume. Nous ne nous attarderons pas sur ce qui a été analysé, à savoir le sacerdoce du Christ comme accomplissement du sacerdoce juif. Quant à la méthode que nous adopterons pour ce chapitre, elle consiste à considérer la position de chaque auteur plutôt que les thèmes. Ces derniers seront abordés suivant une logique qui, pour chaque auteur, fera ressortir son vocabulaire, les titres qu'il analyse, sa conception du sacerdoce christique et les fonctions qu'il lui attribue. Comme l'approche d'Aphraate est concise, nous avons estimé qu'il n'était pas nécessaire d'introduire de sous-titres. Les deux auteurs les plus prolixes sont Éphrem et Jacques, comme on le verra.

7.1 Aphraate

En abordant le premier de nos auteurs syriaques, on est amené à la conclusion que, pour lui, le Christ est prêtre, sans conteste. Pour l'exprimer, il emploie les deux termes de « prêtre » et de « pontife », mais le désigne aussi comme « chef des pasteurs », parmi d'autres qualificatifs que nous aurons à relever et à étudier. S'inspirant notamment de l'Épître aux Hébreux qu'il connaît bien, Aphraate écarte absolument toute référence à Melchisédech, à la ressemblance de qui, selon la même épître¹, le Christ est fait prêtre. Pour étrange qu'elle

1 Cf. He 5,6.10 ; 7,11.15.17. Si l'on tient compte du témoignage de la Peš, il faut ajouter He 7,21, où la phrase « tu es prêtre à jamais » est complétée par « à la ressemblance de Melchisédech ». Rappelons que l'Épître aux Hébreux établit un contraste assez frappant entre Melchisédech, dont le sacerdoce inspire celui du Christ, et les prêtres lévites, dont le sacerdoce est taxé d'imperfection, et c'est la raison pour laquelle ce dernier est incapable de représenter le

puisse paraître, cette lacune expliquerait très probablement l'absence de toute allusion au caractère permanent, « à jamais » (*l-'alam*) du sacerdoce du Christ². Mais elle ne cesse pas pour autant d'être énigmatique, vu la place importante qu'occupe cette Épître dans la description que fournit Aphraate du sacerdoce christique, non seulement au niveau du langage, mais aussi dans la présentation qu'il en esquisse. Ainsi Aphraate reprend-il à l'Épître la désignation du Christ par « pontife »³, mais aussi les deux titres de « ministre » (*mšamšanā*) (He 8,2) (I 57,23; 684,6) et d'« apôtre » (*šlīhā*) (He 3,1) (I 684,11). Il lui emprunte aussi l'idée que le Christ « donna son sang » (cf. He 9,14) sur la croix, à la place des offrandes et des sacrifices lévites (I 57,18-21), et surtout l'idée que, grâce à son offrande, « il entra dans le sanctuaire (*l-bēt maqdšā*)⁴ qui n'est pas fait de main (d'homme) (*d-lā 'bīd b-īdayā*) » (He 9,11) (I 57,21-22). La suite du texte est suggestive : entrant dans le sanctuaire céleste, « il devint prêtre et ministre du sanctuaire » (I 57,22-23). C'est ainsi que, continuant la réflexion de l'Épître⁵, Aphraate considère que la glorification de Jésus après sa mort sur la croix le gratifie de l'investiture sacerdotale.

Cette investiture dans la gloire ne signifie pas que le Christ est institué prêtre seulement à la suite de son offrande de soi sur la croix. Tant s'en faut. Car Aphraate est convaincu que le sacerdoce de l'A. T. a été transmis au Christ par Jean Baptiste, qui, comme nous l'avons souligné, est perçu par plusieurs Pères syriaques comme étant lévite⁶, et donc comme un chaînon dans la transmis-

sacerdoce du Christ (cf., à titre d'exemple, He 7,11). Notons aussi que la seule référence à Melchisédech dans toute l'œuvre d'Aphraate se trouve dans un contexte polémique sur la circoncision, où il est soutenu que Melchisédech est jugé supérieur à Abraham qu'il bénit alors qu'il n'était pas encore circoncis (He 7,6-7) (I 476,20-23).

2 Cf., par exemple, He 5,6; 7,3.17. 21.24. En comparaison avec le sang des taureaux, le sang du Christ lui est supérieur du fait qu'il s'offre lui-même « par l'Esprit éternel (*b-rūhā da-l'alam*) » (He 9,14). Bien entendu, ce n'est pas le lieu d'établir ici une étude comparative entre l'Épître en question et la théologie d'Aphraate. Un des thèmes importants sur le sacerdoce du Christ qui se trouve également ignoré par Aphraate et sur lequel l'Épître insiste, est l'humanité du Christ dans l'acte de l'offrande de soi et la gloire qu'il reçoit de Dieu en récompense de son obéissance (cf. surtout He 4,15; 5,7-9).

3 En fait, Aphraate ne donne jamais au Christ le titre de « grand pontife », comme plusieurs textes de l'Épître (cf. He 2,17; 3,1; 4,14.15; 5,5; 8,1; 9,11; etc.), mais uniquement le titre de « pontife » (I 684,6), attesté également dans ladite Épître (cf. aussi He 5,6; 7,11.15.17.21.26; dans le dernier texte, Peš a *kūmrā*). Notons que, dans la Peš, on a grand pontife (*rab kūmrē*) et pontife, et non pas grand prêtre et prêtre.

4 He 9,11 a : « Il entra dans la tente plus grande et plus parfaite ».

5 En fait, l'affirmation que le Christ devient Prêtre et ministre n'est pas attestée dans l'Épître, comme semble le suggérer la manière dont Parisot et M.-J. Pierre se réfèrent à He 9,10-11.

6 Cf. *supra*, p. 17.19. Cf. aussi les deux notes de M.-J. Pierre, t. II p. 826, n. 70, où elle renvoie à I 289,13-22, et t. II p. 914, n. 165, où elle renvoie à I 964,15-17. Nous aurons à revenir à ces textes.

sion du sacerdoce. Le Baptiste a pu jouir de ce pouvoir d'imposer les mains sur la tête de Jésus qui est venu recevoir le baptême : « Élisée a reçu le manteau d'Élie (2 R 2,13) et notre Sauveur l'imposition des mains sacerdotale (*d-kahnē*, litt. : des prêtres) » (1 289,21-22). Mais ce qui est transmis, y compris le sacerdoce, ne peut pour autant être comparé, encore moins être haussé au rang du Christ. Du titre de père (*abahūtā*) que Jésus reçut de Joseph, de celui d'enfanté (*mawladā*) qu'il reçut de la Vierge dont il revêtit un corps, jusqu'au « titre de prêtre » (*šmā d-kahnūtā*) qu'il reçut de Jean Baptiste (11 65,3-6), une chose est certaine : ceux qui donnent les noms à Jésus ne les possèdent pas initialement et, de plus, ces noms n'ajoutent rien à l'identité de Jésus. La preuve est donnée par l'exemple de Joseph qui est appelé père de Jésus, bien que celui-ci ne soit pas né de lui (*men zar'eh*; litt. : de sa semence) (11 64,24-26). Mais à part la notion de transmission qu'on trouve également chez Éphrem, l'énoncé qui éloigne le plus Aphraate de l'Épître aux Hébreux est celui qui postule que Jésus est « prêtre comme Aaron » (1 813,11), au lieu de reconnaître qu'il est à la ressemblance de Melchisédech. L'opposition entre Jésus, le « grand prêtre » oint par Jean Baptiste, et les « prêtres transgresseurs de la loi » (1 964,15-17), n'atténue en rien l'idée que le sacerdoce du Christ, d'après la vision d'Aphraate, est placé dans la ligne du sacerdoce lévitique.

Le langage explicitement sacerdotal n'est pas le seul à définir le Christ comme prêtre. Dans le chapitre consacré au fondement christologique, nous avons montré que, dans l'Exposé sur les pasteurs qui sont des ministres de l'Église et, en premier lieu, des évêques, le langage qui leur est appliqué est également utilisé pour le Christ comme pasteur, ce qui constitue une preuve éloquente d'une reconnaissance de la dimension sacerdotale du Christ. Nous ne reviendrons plus sur cet aspect sacerdotal⁷. À présent, nous tâcherons de broser à grands traits les sources qui inspirent ce titre à Aphraate et les conclusions qui s'en dégagent. Il est incontestable que la source première reste le bon pasteur du quatrième Évangile, auquel Aphraate associe les blâmes que Dieu formula contre les pasteurs d'Israël (cf. notamment Ez 34). Plus curieux encore, le Sage persan met en rapport l'image du pasteur avec celle du serviteur fidèle et prudent (cf. Mt 24,45-51). Sans procéder à une exégèse proprement dite des textes de notre auteur, on ne peut que constater qu'il reprend au quatrième Évangile la conception du Fils comme « bon pasteur » (*ra'ya ṭabā*)⁸ qui

7 En guise de rappel de ce parallèle qu'établit Aphraate entre le Christ comme grand pasteur et les pasteurs ecclésiaux, cf. *supra*, p. 59-60.

8 Aphraate recourt aux deux expressions pour désigner le Christ comme pasteur : le « souverain pasteur » (*rab ra'awātā*) (1 449,25 ; 452,3 ; 613,9-11 ; 681,7-8) qu'on trouve dans la Peš 1 P 5,4, et le « grand pasteur » (*ra'yā rabā*) (1 457,10) qui est attesté dans Peš He 13,20.

« a donné sa vie pour les brebis » (Jn 10,11.14-15)⁹. Bon pasteur, le Christ est aussi la « porte du troupeau », par qui l'on peut entrer et trouver du bon pâturage (Jn 10,9) (I 452,22-24; cf. une allusion à « porte » en rapport à « bon pasteur » dans I 813,21). Encore reprise à Jean est l'idée d'un seul troupeau, composé de ceux qui n'appartiennent pas initialement au petit troupeau, qui n'aura qu'un seul pasteur (Jn 10,16) (I 452,17-20). Par opposition au bon pasteur, le mercenaire est celui qui ne se préoccupe pas de ses brebis qu'il abandonne quand elles sont attaquées par le loup (Jn 10,12) (I 449,22-24; 457,10-12)¹⁰.

Quant au texte d'Ézéchiél qu'Aphraate cite en omettant quelques versets (I 449,4-22)¹¹, il y recense les manquements des pasteurs juifs, auxquels s'opposent la préoccupation et les promesses de Yahvé (cf. aussi I 452,13-16) en tant que bon pasteur pour le peuple. Ce qui est dit de Yahvé pasteur se trouve transposé sur le Christ, « ce pasteur zélé, chef de toute la bergerie [...]. Il a rapproché ceux qui étaient loin et il a ramené les égarés. Il a visité les malades et a réconforté les faibles. Il a bandé ceux qui avaient une fracture et il a gardé ceux qui étaient gras » (I 452,25-453,4).

Mais la rétribution accordée aux bons et mauvais pasteurs ne semble pas être uniquement inspirée d'Ézéchiél, ni même de Zacharie (Za 11,9.17)¹². Aphraate y joint nombre de textes néotestamentaires. Ainsi, le Christ comme pasteur qui, venant à la fin des temps pour le jugement dernier, divisera « le troupeau, plaçant (les brebis) à sa droite, et (les boucs) à sa gauche » (cf. Mt 25,33) (I 400,17-19)¹³. Mais ce qui éclaire au mieux la fonction du pasteur suprême comme juge est son rapport au serviteur fidèle et prudent: les servi-

9 I 444,5-6; cf. aussi I 452,17-18; 453,4-5. Parce que le le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis, Dieu l'aime (Jn 10,17) (I 452,20-22). Sur le plan du vocabulaire, Aphraate a le verbe « donna » (*ya(h)b*) sa vie; parfois il utilise l'expression syriaque *ašlem nafšeh* (= se livra) (I 453,4-5), tandis que Peš a le verbe « déposer » (*sayem*).

10 En parlant des « mercenaires qui se paissent eux-mêmes » (I 449,1-3), Aphraate fait référence à Ez 34,8. Il faut noter qu'Aphraate n'évoque pas l'image du voleur qui vient piller, égorger et faire périr le troupeau (Jn 10,10).

11 Les références sont données par Parisot et M.-J. Pierre: Ez 34,2-4.9-12.18-19.

12 I 452,4-13. Pour Za 11,17, Aphraate reprend le texte de la Peš (I 452,4-6) qui semble être tronqué par rapport au texte hébraïque – le terme hébreu manquant est « épée » (*hereb*) après celui syriaque *ʾanā* –, car il semble comprendre le texte comme si Dieu avait confié le troupeau au « bras droit et à l'œil droit » du pasteur « ignorant (*būrā*) et sot ». La rétribution du mauvais pasteur est la conséquence de son abandon du troupeau qui lui attribue la responsabilité quant au sort des brebis: « Que meure celle qui doit périr, que se perde celle qui doit se perdre, et celle qui survit, qu'elle mange la chair de ses compagnons » (I 452,7-9).

13 N'ayant pas repéré l'allusion au texte de Mt 25,33, les deux traductions de Parisot (diviso grege statutusque ovibus a dextris et a sinistris) et de M.-J. Pierre (ayant divisé le troupeau, le fera tenir à sa droite et à sa gauche), ne rendent pas exactement le sens du texte.

teurs bons et mauvais chez Mt 24 deviennent des pasteurs chez Aphraate, et la rétribution des uns et des autres est d'une part la réjouissance et l'héritage de la vie et du repos pour le bon pasteur (cf. Mt 24,47: « Il l'établira sur tous ses biens ») (I 452,2-4), et d'autre part, la condamnation du mauvais pasteur à cause de ses mauvais actes (cf. Mt 24,51) (I 452,1-2). Une allusion au serviteur fidèle est également attestée dans la récompense que reçoivent les « pasteurs vaillants » qui, ayant bien inspecté leurs troupeaux respectifs, « recevront la rétribution du pasteur suprême » (I 613,9-11).

Ce long détour par le titre de pasteur a le mérite de souligner sa dimension sacerdotale, tout en dévoilant son aspect eschatologique dans le jugement dernier. Mais ce qui confirme encore la perspective sacerdotale, c'est la tâche incombant au pasteur divin, zélé (*ḥfiṭā*), de choisir des « bergers » (*'allanē*)¹⁴ pour leur confier le troupeau (I 453,5-7)¹⁵.

Sans vouloir anticiper ce qui sera dit plus loin au sujet des pasteurs-évêques, l'appel d'Aphraate les concernant les incite à ne pas choisir de « bergers » (*'allanē*) sots et stupides (*būrē*) ni cupides et amateurs de biens (I 456,23-25).

S'agissant des fonctions sacerdotales assumées par le Christ, Aphraate les condense toutes en la personne du Christ, faisant de lui un prêtre, un roi et un prophète, titres auxquels il ajoute celui de pasteur :

Prêtre comme Aaron, roi comme David, grand prophète comme tous les prophètes, pasteur comme les pasteurs qui ont fait paître et ont gouverné Israël.

I 813,11-14

Quant aux fonctions subalternes rattachées aux titres que nous venons d'évoquer, nous ne nous arrêterons qu'à celles qui reflètent les fonctions sacerdotales proprement dites, autrement dit à celles qui sont liées au titre de prêtre. À cet égard, en conformité avec le grand prêtre qui s'immole comme victime pour le salut de l'humanité, la fonction essentielle qui lui est rattachée est l'expiation des péchés. Dans cette perspective, appelé « offrande » (*qurbanā*) élevée au Père pour tous les peuples (I 964,9-12), le Christ est « conduit comme un agneau à l'abattoir (Is 53,7; Ac 8,32), à la place des agneaux d'expiation » (I 57,15-16). De lui, il est dit qu'il « s'offrit » lui-même à la place des « offrandes de la loi » (I 57,14-15), ou des « sacrifices » du peuple (I 60,5-6) par lesquels

14 Ce terme désigne souvent des ministres ecclésiaux; la preuve est que, dans la suite du texte, Aphraate parle de Simon comme premier *'allanā* élu par Jésus pour faire paître le troupeau (I 453,5-11).

15 Nous avons fait référence à ce texte *supra*, p. 43.

l'expiation était obtenue. Dans une tout autre perspective, le corps du Fils immolé « par lequel nos péchés sont expiés » vient remplacer la tente temporelle dans laquelle sont immolés les sacrifices (*debhē*) pour l'expiation des péchés du peuple¹⁶.

7.2 Éphrem

L'approche qu'Éphrem réserve au sacerdoce du Christ s'avère beaucoup plus développée que celle d'Aphraate. Elle s'en démarque cependant sur des thèmes essentiels qui ne relèvent pas exclusivement de la polémique, la discussion antijuive incluse, mais qui s'expliquent également par des options théologiques propres à Éphrem. Après un court exposé sur le vocabulaire éphrémien, nous nous attarderons sur la conception que se fait le docteur syriaque du sacerdoce du Christ, en mettant en valeur l'importance accordée à l'image de Melchisédech aussi bien qu'à l'interprétation de l'acte – ou des actes – par lequel le Fils se constitue prêtre. Nous développerons ensuite les trois fonctions – royauté, prophétie et sacerdoce – réunies en la personne du Fils et nous terminerons en analysant les effets plus directs du sacerdoce christique.

7.2.1 *Le vocabulaire*

Comme le vocabulaire n'est pas détaché de la conception que se fait Éphrem du sacerdoce du Christ, il est impératif, pour ne pas empiéter sur les prochaines sections, de se limiter à une courte analyse des termes utilisés et des contextes de leur emploi. Comme Aphraate, Éphrem utilise le terme de « pontife » (*kūmrā*) pour désigner le Christ Prêtre, mais, contrairement à Aphraate, ce terme est privilégié chez lui par rapport à celui de « prêtre » (*kahnā*) en raison du rapport, comme nous l'avons déjà souligné, du sacerdoce christique à celui de Melchisédech¹⁷.

Ne semblant pas craindre le recours à un langage prêtant le flanc à une récupération arienne, Éphrem n'hésite pas à employer pour le Christ le terme de « pontife »¹⁸, que côtoie le titre de « grand pontife »¹⁹. Même si le terme de

16 1 524,18-525,4. Ce texte a été commenté dans le chapitre sur le fondement christologique; cf. *supra*, p. 61 et, plus loin, p. 256.

17 Cf. *supra*, p. 11.

18 Pour « pontife », cf. Virg 8,20; 31,5; Nat 2,2; Az 2,3, Crucif 3,10. Dans Virg 8,18 et Crucif 4,12, le « pontife » est qualifié de vrai (*d-qūštā*; litt.: de la vérité). Dans certains cas, nous rencontrons le substantif *kūmrūtā* (pontificat) (Nat 24,14; Az 2,8; Resur 1,12).

19 Le « grand pontife » n'est pas exprimé par « *kūmrā rabā* », qu'on trouve parfois appliqué à

« prêtre » est moins employé, il n'est pas pour autant absent²⁰, et c'est seulement dans les *Hymnes de la foi*, de couleur antiarienne, que l'unique expression « Seigneur des prêtres » (*marē kahnē*) est utilisée (HdF 8,8). Sans vouloir attribuer à Éphrem ce à quoi il n'aurait jamais songé, l'opposition qu'il établit entre les « prêtres du peuple » et le « grand pontife » (Eccl 42,1), ou entre Caïphe, le « prêtre temporel », et le « vrai pontife » (*kūmrā d-qūštā*) (Crucif 4,12) pourrait suggérer qu'Éphrem préfère le terme de pontife ou grand pontife pour le Christ, même si, ailleurs (Virg 8,18), il appelle « pontifes temporels » ceux du peuple auxquels il oppose le « pontificat véritable » (*kūmrūtaḥ d-qūštā*).

À première vue, le titre de pasteur donné au Christ ne semble pas renfermer de traits sacerdotaux bien reconnaissables. À part l'emploi du titre dans des contextes où le sens est trop général pour déterminer l'identité ou une quelconque fonction du Christ, il est évident que, dans la plupart des cas, le berger universel est mis en rapport avec ses types, surtout Abel et Moïse. L'appelant « premier berger » (*ra'yā qadmāyā*), Éphrem considère que la mort d'Abel préfigure et symbolise le « pastoral » (*ra'yūteh*) et le sacrifice (*dbīhūteh*) du Christ (Crucif 2,8)²¹. De même, comparé à Moïse, le « vieux berger » qui a fait paître le vieux troupeau, le peuple juif, le Christ mérite le titre de « Berger de ses bergers » (*ra'ē ra'awateh*), car il a fait paître Moïse et son troupeau (Crucif 2,1)²². Ce dernier titre s'explique et se justifie par la fonction qui habilite le « nouvel Agneau » à « se choisir des bergers » et des sacrificateurs (*nakūsē*; litt. : égorgeurs), allusion à Abraham qui immola un bélier à la place de son fils Isaac (Crucif 2,7).

Sans trop nous attarder sur des détails de cette typologie, ce qui mérite d'être souligné concernant Moïse est le passage subreptice du titre de berger à celui d'Agneau, procédé qui permet de mettre l'accent sur l'identité d'un berger qui, ne se délectant pas de son pouvoir, se met au service du troupeau jusqu'au don de sa vie²³. Cependant, Éphrem ne s'inspire pas du langage johannique dont

Melchisédech (cf. Nat 9,3) et auquel est préféré *rab kūmrē* (Parad 13,13; Eccl 42,1; Az 2,2,3; Resur 4,12; Nat 9,15; 17,5). Une seule fois, on rencontre l'expression « Seigneur des pontifes » (*marah d-kūmrūtā*) (Nat 1,25).

20 Az 2,2,7; Crucif 3,10; LPub 278,10.

21 Nous avons évoqué *supra*, p. 198, la déficience d'Abel comme type en comparaison avec le Christ qui réunit en sa personne plusieurs actes : l'acte d'offrir, celui de s'offrir soi-même et sa disposition à agréer l'offrande (Crucif 2,9).

22 Beck traduit *ra'ē ra'awateh* par « Hirt seiner Herde », berger de son troupeau, tandis que Rouwhorst prend *ra'ē* pour un verbe et traduit « il fit paître ses bergers ».

23 C'est en ce sens qu'Éphrem qualifie d'« agneaux innocents » les prophètes que le peuple a égorgés (SdF III 379-380). Dans un texte polémique, lesdits hérétiques sont accusés d'appeler les chrétiens « agneaux ravis » pour désigner ceux qu'ils ont séduits (CH 56,1).

fait usage Aphraate pour dire que le bon berger donne sa vie pour ses brebis. Mis en rapport avec le bon pasteur, l'Agneau de Dieu (Jn 1,29) égorgé accorde la rémission des péchés par son sang (Nat 24,24.25), sauvant tous les peuples à la différence de l'agneau pascal qui ne sauve que le seul peuple juif (Virg 10,2-4; Ieun 5,7). Un lien est encore mis entre l'Agneau et la croix, celle-ci étant exprimée par le terme de « bois » (*qaysā*), sur lequel vient d'être cloué le Christ comme Agneau pascal (Nat 19,17). À cet égard, en dépit de la méchanceté qui l'a mis à mort, ce n'est plus l'image d'Abel qui est choisie par Éphrem comme type de la mort de Jésus sur la croix, mais bien l'exemple de Job dont la souffrance n'est bénéfique que pour lui-même, tandis que la souffrance de Jésus sur la croix est dite « pour nous », acquérant par là même une dimension salvifique universelle (Nat 18,35)²⁴.

Outre l'agneau pascal de Dieu annoncé par Jean Baptiste (cf. Jn 1,29)²⁵, d'autres textes scripturaires établissent un lien entre le Christ comme pasteur et l'acte sacerdotal du Christ par excellence : l'offrande de soi sur la croix. Nous ne retiendrons ici que deux textes majeurs, le premier se référant à Lc 15,4-5 où il est soutenu que le « Berger universel » descend à la recherche d'Adam, la brebis perdue ; l'ayant retrouvée, il la porte sur ses épaules et monte, « devient offrande (*qurbanā*) au Seigneur du troupeau », le Père (Resur 1,2)²⁶. Le second texte reprend 1 P 1,18-19, où Éphrem rappelle à l'évêque son devoir de prendre soin du troupeau, qui n'est pas le sien et qui n'a pas été racheté par lui, mais bien par le « sang de ce grand pasteur » (CNis 20,3; cf. aussi CNis 19,5). Avec ce texte, on n'est pas loin du texte johannique sur le berger qui donne sa vie pour son troupeau²⁷.

Néanmoins, l'indice le plus probant d'un rapport établi entre le titre de pasteur et le sacerdoce christique provient de la polémique antiarienne menée par Éphrem. C'est aux pasteurs (*ra'awatā*) ariens, désignant les évêques de cette secte qui sont accusés de faire paître subtilement (*qaṭīnāyit*), à savoir avec hypocrisie, le troupeau de Dieu, qu'Éphrem oppose « notre pasteur clément qui nous sauve (*maḥē lan*; litt. : nous donne la vie) avec simplicité (*fšī-ṭāyit*) » (SdF 6,17-20)²⁸. De plus, il accuse ces pasteurs ariens de considérer le

24 C'est une idée qui a probablement été reprise par Philoxène et sur laquelle insiste de Halex, *Philoxène*, p. 452.473.488.

25 En plus de Nat 19,17 qui vient d'être référencé, cf. Nat 24,6; 25,13; Az 6,9.

26 En plus des textes donnés dans la note précédente, cf. Az 5,1; Crucif 2,9 (cité pour les trois actes contemporains du Christ Pasteur); 7,1 refrain; PrRef 11 189,26-29; etc.

27 Voici quelques textes d'Éphrem qui font encore référence à Is 53,7 (Virg 28,7) et à l'Agneau divin qui « fit partager ses vêtements à ses crucificateurs » (Mt 27,37 et parall.) (Virg 11,17).

28 Commentant le texte cité ci-dessus (version, p. 60, n. 7), Beck fait remarquer que le terme *qaṭīnāyit* appliqué aux mauvais pasteurs vise les Ariens, contrairement à notre « pasteur

Fils comme un simple « chef de bergers (*ʿallanē*) et de pasteurs » (HdF 36,4)²⁹, le privant de tout droit à un titre divin. Cela rejoint une accusation similaire, mais cette fois contre les vignerons (*ʿfalaḥē*) juifs (cf. Mt 21,33-46) qui, parce que le Fils est devenu, par amour, « agneau pascal », l'ont pris pour un « compagnon du troupeau » (HdF 36,5). Ainsi, comparé aux pasteurs-évêques ariens, le Christ comme pasteur se trouve revêtu d'une investiture sacerdotale.

Un autre titre utilisé par Éphrem et qu'on trouve également attesté chez Aphraate est celui de serviteur (He 8,2). Contrairement à Aphraate, Éphrem aborde ce titre avec un arrière-plan polémique, plus précisément antiarien, ce qui explique sa réticence à y recourir de crainte de susciter chez l'adversaire un prétexte pour abaisser le Fils. Dans la plupart des textes réunis dans les deux collections consacrées à la lutte antiarienne³⁰, Éphrem refuse d'identifier le Premier-né avec les anges (SdF 1 37-40) et reproche à l'Arien de craindre le feu, tandis qu'il ose scruter « Celui à qui revient le droit d'être servi » (*ba-d-meštamaš*) (HdF 8,15).

Cependant, dans d'autres contextes, Éphrem ne montre aucune réticence à qualifier le Fils de « serviteur », mais uniquement eu égard au Père, en utilisant même un langage à connotation nettement sacerdotale :

En effet, par toi est servi (*meštamaš*) l'Être (*ītyā*) dans le Saint des Saints.

C'est toi qui montes l'offrande (devant le Père) et tu répands la libation.

Virg 31,3

Dans la suite du texte, l'offrande est identifiée à « notre prière » et la libation à « nos pleurs (*bḥatā*, au singulier) ». Cette médiation « sacerdotale » du Fils trouve sa condition de possibilité et sa raison d'être dans le corps qu'il revêt et qu'Éphrem compare à la Loi qui prend corps dans les tablettes données à Moïse :

Et comme la Loi sertit devant son Père, aussi le Fils (sertit) son Père.

Eccl 44,20

doux » qui donne la vie « avec simplicité » (*ʿṣītāyit*). L'éditeur d'Éphrem note cependant que dans CH 22,4, le terme est dit des Aétiens, dont le chef de file s'inscrit dans la droite ligne d'Arius.

29 Nous avons montré que, même pour Aphraate (cf. *supra*, p. 269), le terme *ʿallanā* revêt un caractère sacerdotal, allant jusqu'à signifier parfois la personne de l'évêque.

30 Nous songeons ici aux HdF et aux SdF.

Serviteur de Dieu, le Fils l'est aussi de l'homme grâce au corps dont il s'est revêtu. Considéré comme le trésorier (*gizabrā*) qui pourvoit aux besoins des fils de sa race (SdDN 8, 9-10), son corps est assimilé à un « serviteur », une médiation par laquelle le Fils se met au service des hommes³¹.

Dans un contexte baptismal et dans une hymne jugée authentique par Beck, le Christ est qualifié là aussi de « serviteur » (*šamašā*) du fait que, dans le baptême, c'est lui qui agit par ses médiateurs humains appelés *'abdaw*, un autre terme syriaque signifiant « serviteurs » (Epiph 3,2)³².

Les deux titres de maître et de médiateur ne semblent pas évoquer de façon explicite et directe le caractère sacerdotal du Christ. Encore convient-il de s'entendre sur ce qui constitue essentiellement ce sacerdoce, qu'il ne faut pas restreindre au seul domaine cultuel. Si l'on considère que la proclamation et l'enseignement formeraient un élément fondamental du sacerdoce christique, le titre de maître (*rabā*) y trouvera sa place et sa raison d'être. Tout compte fait, ce titre n'est pas non plus totalement détaché de tout aspect cultuel. Ce qu'Éphrem disait du Christ Serviteur qui agit dans le contexte baptismal (cf. Epiph 3,2), il le répète au sujet du « Maître des disciples ». Envoyés pour oindre par l'huile baptismale, les disciples sont accompagnés par celui qui se forme secrètement (*kasyāyit*) dans les chrétiens baptisés (Virg 4,7). Sur le chemin de Damas, le « Maître persécuté » prodigue à Paul un enseignement sur la persécution. Mais durant sa vie terrestre, le Maître divin fait comprendre à ses disciples le sens d'être « maître » dans la réponse qu'il donne aux deux fils de Zébédée, lorsqu'il leur montre que la gloire passe par la modestie, la passion (CH 24,3).

Les deux thèmes de la modestie et de la passion – ou croix – se retrouvent ici comme dans SdDN, ce qui rapprocherait sans doute le titre de maître de celui de pasteur qui donne sa vie pour son troupeau. Mais c'est surtout la preuve d'authenticité du Maître divin, appelé le « véritable Maître » (*rabā d-qūštā*; litt. : le Maître de vérité), qui se trouve encore confortée face à la fausseté dont sont accusés les autres maîtres. Toutefois, l'opposition établie entre le véritable Maître et les maîtres persécuteurs juifs, ou les maîtres ariens qualifiés de faux (cf. CH 24,7) ne permet pas de déduire que le Fils comme Maître soit doté d'un caractère sacerdotal. En revanche, le titre de maître acquiert un sens sacerdotal quand il est mis en connexion avec l'épiscopat, exprimé par le terme de *«rīšanūtā»*³³. Rappelant les paroles de l'Évangile qui interdisent

31 Cf. SdDN 8, 15-16, cité *supra*, p. 68.

32 Dans ce contexte, le terme polysémique *'abdā* signifie plutôt « serviteur » qu'« esclave ». Notons qu'ici comme dans SdDN 8,15-16, Éphrem utilise le terme *šamašā* et jamais le terme *mšamšanā* de He 8,2 que reprend Aphraate.

33 Cf. *supra*, p. 26.

d'avoir des maîtres sur terre (Mt 23,8), Éphrem fait l'éloge de l'apôtre Paul qui refuse d'appeler par son propre nom les communautés qu'il fonde, contrairement auxdits hérétiques, cette « ivraie » (*zīzanē*), qui recherche l'épiscopat et mène des combats acharnés pour y parvenir (CH 24,2). Ainsi, le maître divin se trouve confronté à ces évêques avides de pouvoir qu'il dénonce par sa croix (cf. *ibid.*: « Béni celui qui nous blâme par sa croix »), encore une allusion à la modestie du Fils, culminant avec la croix et corrigeant la notion de pouvoir dont se targuent les prétendants à l'épiscopat.

En comparaison avec le titre de maître, celui de médiateur, par l'aspect sacerdotal qu'il représente, est beaucoup moins développé chez Éphrem. Il est inutile de relever ici tous les sens dont est doté ce titre, puisqu'on y reviendra quand on abordera le statut du prêtre à l'intérieur de la communauté des fidèles. À présent, le seul aspect qui nous intéresse est la dimension christique que le titre incarne. Dans cette perspective, hormis le rôle de médiation que joue le Fils dans la création (SdDN 9,26-27; cf. aussi CGEx 4,8-9), surtout dans la réconciliation entre Dieu et l'homme³⁴, le titre n'en est pas moins exploité, bien qu'implicitement, pour signifier le rôle sacerdotal du Fils. L'insistance sur la croix dans l'œuvre de réconciliation entamée par le Fils³⁵ lui est attribuée en sa qualité de pontife :

Pontife qui officia et s'offrit lui-même,
effaça par son sang tout le mal (*bīštā*).

Eccl 13,16

S'étant positionné comme médiateur de salut grâce à son sacerdoce, il est désormais le seul médiateur par lequel l'homme peut rendre culte à Dieu :

Par toi, nous remercions ton Père, ô Notre Seigneur.
à lui, par toi, la gloire, et à toi la louange.

Eccl 13,17

34 Ep 2,14-18. Cf. Nat 4,13-15; 18,36; SdDN 6,27-28. Le langage sacerdotal est bien attesté dans l'affirmation d'après laquelle « il fit de sa croix un encensoir à Dieu (*fīrmā l-alahūtā*) et brûla (en encens) (*a'ṭar*) son sang pour nous tous » (SdDN 8,6-7). Nous avons fait remarquer, *supra*, p. 68, n. 29 que la traduction proposée par Beck pour *a'ṭar* par « den Wohlgeruch... emporsteigen » atténue le caractère sacerdotal du terme.

35 Dans Nat 18,36, référencé dans la note précédente, il est écrit :
La vie qui est retrouvée (*da-fnaw*; litt : qui est revenue)
par sa crucifixion. Et la hauteur et la profondeur
qui se sont pacifiées par lui.

La croix est le point culminant d'un parcours qui commence avec l'incarnation, première étape où l'échange entre l'humanité et la divinité se réalise en la personne du Fils :

Louange à celui qui prit de nous pour nous donner, afin que, par ce qui nous appartient (c'est-à-dire notre corps assumé par le Fils), nous recevions abondamment de lui. Aussi, par ce médiateur, l'humanité est-elle capable de recevoir (*tesab*, litt. : prendre) la vie grâce à son aide (*'adūrah*; litt. : celui qui aide).

SdDN 8,12-14

Dans ce contexte, le titre de médiateur acquiert surtout son caractère sacerdotal grâce à son lien avec celui de « serviteur » qu'on trouve un peu plus loin dans le texte, en rapport avec le corps assumé par le Fils (SdDN 8,15-16)³⁶. Trouvant son fondement dans l'incarnation et son parachèvement dans la croix, la fonction sacerdotale du Fils en tant que médiateur est encore plus clairement attestée par la charge qu'il a de présenter l'offrande de l'homme au Père en vue d'obtenir de lui l'expiation des péchés :

Tu es le bon trésorier	de ton Père miséricordieux ;
dans ta main (est placée) la clé	de la maison du trésor de sa
	miséricorde.
C'est toi qui ouvres et introduis	les offrandes de tous les hommes ;
c'est toi qui ouvres et fais sortir	l'expiation pour tous les hommes.

Virg 31,2

À cette liste de titres, on aurait pu joindre le terme « sacrifice » (*debhā, qūrbānā, nekstā*), mais on aura l'occasion de l'évoquer en rapport avec la notion du Christ Prêtre et les effets de son acte sacerdotal.

7.2.2 *Sacerdoce du Christ et Melchisédech*

À la différence d'Aphraate qui relie le sacerdoce du Christ à Aaron et ignore totalement la figure de Melchisédech en tant que grand prêtre, Éphrem fait mieux valoir l'apport de ce personnage important dans la détermination du sacerdoce christique, et cela en deux points essentiels : son caractère spirituel et son aspect éternel. Toutefois, dans la mise en valeur de Melchisédech, on

³⁶ Nous avons renvoyé à ce texte, *supra*, p. 274, en parlant du titre de serviteur.

ne peut dissimuler une certaine pointe antijuive à l'égard du sacerdoce vétérotestamentaire. Ainsi, parlant du Fils, Éphrem soutient que «son pontificat (*kūmrūteh*) est de Melchisédech» (Resur 1,12)³⁷. Plus encore, il n'hésite pas à mettre en relief la supériorité de Melchisédech par rapport aux prêtres juifs, en insistant sur son origine païenne, à laquelle il fait correspondre la mission de Jésus auprès des nations :

Melchisédech est plus saint (*zhē*) que les pontifes du peuple.
Il a officié parmi les nations (*ʿamē*) et a enseigné
que le pontife qui viendrait auprès des nations sera immolé par le
peuple.

Virg 8,20

Comme condition pour que le Fils exerce son sacerdoce à jamais, Éphrem requiert l'abrogation du sacerdoce juif :

Les pontifes du peuple sont passés afin que tu sois prêtre (*tkahen*, litt. : tu officies) à jamais.

Virg 8,18

37 En fait, dans cette strophe où Éphrem tente de discerner l'origine de chaque attribut propre au Christ, tout n'est pas à mettre au même niveau. Voici d'abord le texte :

De Dieu, sa divinité ;
des mortels, son humanité ;
de Melchisédech, son pontificat ;
de la maison de David, sa royauté.

Si l'origine première et ultime de la divinité du Fils est bien Dieu le Père, et si son humanité est sans conteste la Vierge Marie qui appartient à la race des mortels, on ne peut imputer son sacerdoce et sa royauté à Melchisédech et à David respectivement comme si ces deux derniers étaient les deux sources d'où proviennent les deux titres en question. Il s'agirait plutôt de l'investiture sacerdotale et royale de Jésus dans l'histoire du salut, au sujet duquel le docteur syriaque montre une attitude contrastée : tandis qu'il accepte sans problème le rattachement du Christ à la royauté de David, il refuse de l'intégrer au sacerdoce lévitique ou aaronique. Par conséquent, il est impératif d'être nuancé quand on évoque l'antijudaïsme d'Éphrem, car il s'impose que l'on distingue bien les plans et les domaines (cf. notre *Pensée symbolique*, spéc. p. 342-343). Notons que, dans une strophe que nous citerons dans le corps du texte, le sacerdoce ne tire pas son origine de Melchisédech au même titre que la divinité du Fils a son origine dans le Père. En fait, en tant que «grand pontife», le Fils vient «d'en haut» (cf. Resur 4,12). D'ailleurs, Melchisédech n'est qu'un «lieu-tenant (*naṭar dūktā*)», comme nous l'avons souligné plus haut, qui attend le «Seigneur du pontificat dont l'hysope blanchit les créatures» (Nat 1,25).

Mais ce qui expliquerait probablement le mieux cette valorisation de la figure de Melchisédech, c'est moins l'anti-lévitisme – si l'on peut s'exprimer ainsi – d'Éphrem que le caractère spirituel de l'offrande de Melchisédech, laquelle contraste avec les offrandes sanglantes du peuple :

Il revêtit le pontificat (<i>kūmrūtā</i>)	de Melchisédech, son type,
qui n'a pas servi des sacrifices	(mais) offrit [<i>ya(h)b</i> ; litt. : donna]
	pain et vin.
Il délia le pontificat	fatigué à cause des libations.

Az 2,8

Mais si Melchisédech préfigure le caractère spirituel du sacerdoce christique, il n'en constitue pas pour autant l'origine, ni la source, celle-ci provenant du statut céleste du Christ prêtre, comme le proclament le mois de Nisan et son offrande, l'odeur :

Il prophétisa : le grand pontife est descendu pour nous d'en haut ;
 son sacrifice (*debheh*) est l'amour de la vérité, son encensoir est la miséricorde,
 son hysope est la purification des dettes (*hawbē*).

Resur 4,12

Le second aspect du sacerdoce christique qu'Éphrem dégage de la figure de Melchisédech est le caractère perpétuel de son sacerdoce. En évoquant l'attitude d'Éphrem contre le sacerdoce juif, on a relevé cette condition qui nécessite l'abrogation de ce dernier, afin que le Fils «soit prêtre à jamais». Le contexte est bien le serment de Dieu confié à David, où le caractère perpétuel du sacerdoce christique, s'opposant au ministère temporel des prêtres juifs, se trouve fondé sur l'authenticité du sacerdoce du Fils («ton pontificat est véritable» : Virg 8,18). Sans que ce sacerdoce soit mis en lien avec la figure de Melchisédech, et en opposant le temporel dont l'abrogation permet de faire advenir le véritable, Éphrem laisse entendre que ce qui est véritable est en fait ce qui dure à jamais. Il le dit dans l'interprétation qu'il donne de la déchirure du vêtement sacerdotal par le grand prêtre :

Le prêtre temporel
 déchira sa tunique, symbole du pontificat,
 car est venu s'en revêtir le vrai pontife.

Crucif 4,12

Pour importante qu'elle soit et bien qu'elle soit suffisamment mise en valeur par Éphrem, la figure de Melchisédech n'est pas abondamment exploitée, scrutée même dans ses petits détails, comme elle le sera par Jacques.

7.2.3 *La conception éphrémiennne du sacerdoce christique*

Dans l'introduction à cette partie, nous annonçons notre intention d'étudier les actes qui définissent le Fils comme prêtre. À la lumière de son type, Melchisédech, deux traits sont déjà dégagés : le caractère spirituel et le caractère éternel de son sacerdoce. Par la suite, nous approfondirons en premier lieu le caractère transcendant du sacerdoce christique par rapport au sacerdoce chrétien et, en second lieu, nous développerons le rapport que le Fils entretient avec son corps, avec son offrande. Ce sont là deux aspects intimement liés dans la pensée d'Éphrem, mais que nous traiterons séparément en vue d'une plus grande clarté de l'exposé.

7.2.3.1 Le caractère transcendant du sacerdoce du Christ

Un des premiers aspects du sacerdoce du Christ est son caractère irréductible au sacerdoce chrétien, et donc sa transcendance. Cet aspect est souvent souligné par Éphrem. Nous l'avons relevé en comparant le sacerdoce du Christ à celui d'Abel et à son offrande (Crucif 2,9). Éphrem peut aussi l'opposer au sacerdoce d'Aaron (HdF 8,8)³⁸. Au-delà des exemples, Éphrem s'adonne à une réflexion par laquelle il s'efforce de prouver qu'une différence essentielle existe entre le sacerdoce du Christ et le sacerdoce chrétien. Et cela, non seulement sur le plan des noms, tels que « Créateur » et « créature », mais aussi sur le plan des réalités (ici *qnūmē*, des choses elles-mêmes), concluant que les noms appartiennent essentiellement au Seigneur et que, par grâce, ils sont attribués aux hommes :

Prêtres et rois, par grâce,
se sont revêtus de tes « surnoms » (*kūnayayh*),
et Moïse et Josué, de tes noms³⁹.

HdF 5,6

38 Cf. *supra*, p. 271, n. 21.

39 Texte cité *supra*, p. 65; cf. aussi *supra*, p. 154. Déjà Beck, dans la version des HdF, p. 15, n. 7, explique que le nom possède une valeur supérieure au « surnom », puisque le nom accordé à Moïse est « dieu » (cf. HdF 61,10) et celui de Josué (*yešū'*) coïncide en syriaque avec le nom de Jésus (cf. CH 4,18).

S'il est vrai qu'il y aurait une distinction entre les noms et les surnoms donnés à Dieu, on est en droit de constater que certaines dénominations, telles que celles de prêtre et de roi ci-dessus mentionnées, peuvent ne pas se hausser au niveau des noms qui traduisent ce qui constitue l'essence même de Dieu. Sans pouvoir nous étendre ici sur cette question⁴⁰, commençons par préciser que, pour Éphrem, le seul nom qui définit Dieu et qu'il est absolument interdit de donner à l'homme est celui d'« Être » (*ītyā*, ou *ītūtā*), qui traduit le nom *ehyeh* révélé par Dieu à Moïse (Ex 3,14) (CH 53,12). C'est le nom de Dieu qui surpasse celui de « bon » (*ṭaybūtā*; litt. : bonté) et que Dieu même se montre incapable d'en faire revêtir les créatures (HdF 63,6). Il semble, en revanche, qu'il soit possible de conférer à l'homme tous les autres noms de Dieu (cf. CH 53,12), sans même exclure des noms tels que « dieux » et « seigneurs » (CH 54,10).

Mais tous ces noms qui, dits de Dieu, sont véridiques, authentiques (*ḥatītē*), deviennent métaphoriques (*šīlē*) lorsqu'ils sont donnés à l'homme, et l'inverse n'est pas moins vrai : les noms ou les attributs humains sont métaphoriques quand ils sont attribués à Dieu⁴¹. Ainsi, pour ne prendre que le nom de « Seigneur de tout » (*marē ḥul*), Éphrem affirme à son sujet qu'il est « plus grand que tout » (HdF 23,4), ce qui signifie qu'un abîme le sépare de l'homme appelé « seigneur ». Car, comme il le dit encore plus loin dans la même collection des

40 Cf. notre *Pensée symbolique*, p. 160-176. Notre présente analyse, dont le seul but est d'éclaircir la valeur du titre de prêtre accordé au Fils, n'est qu'une courte notice si on la compare à l'étude développée que consacre Koonammakkal, *Divine Names*, à la théologie du nom chez Éphrem. Bien que nos analyses se croisent sur plusieurs points, la perspective selon laquelle chacun de nous envisage la question ne coïncide pas. Il faut cependant reconnaître que l'exposé de Koonammakkal est plus global que le nôtre, accompagné par des textes qu'il traduit et commente. Sans avoir à résumer le contenu de sa recherche, nous nous arrêterons sur deux idées qui méritent une discussion. Et d'abord la thèse qu'il défend d'après laquelle tout nom est un surnom, tandis que l'inverse n'est pas vrai (p. 162.175). Cependant, il semble qu'au moins un nom de Dieu, celui d'« Être » (*ītyā*), soit un nom réservé à Dieu, que même Dieu, comme nous le disions dans notre analyse dans le corps du texte, est incapable de communiquer à ses créatures. Car appeler les créatures par ce nom revient à confesser un polythéisme, auquel Bardésane a succombé. D'ailleurs, Koonammakkal devrait en être conscient d'après ce qu'il expose sur les *ītyē* de Bardésane (p. 199-200). Une autre petite remarque concerne le titre « ancien » (*qašīšā*) donné à Adam (Eccl 47,9) (p. 128-131), que l'auteur veut identifier au titre de « prêtre ». Bien qu'il soit admis qu'Éphrem considère Adam comme prêtre, il n'est pas certain que l'attribut « ancien » ici employé ait un sens sacerdotal, l'intention d'Éphrem étant plutôt de souligner la présence d'Adam précédant celle des créatures pour qu'une fois celles-ci appelées à l'existence, il donne à chacune son nom. Sur la théologie du nom dans une perspective plus globale, on peut consulter le récent travail de Den Biesen, *Simple and Bold*, p. 300-303 et 310-315.

41 Cf. HdF 44,2 ; 46,12 ; 62,9 ; 63,10.

Hymnes de la foi, « si le Fils est Seigneur, il est véritablement (*b-qūštā*, en vérité) notre Dieu » (HdF 62,9). Inversement, si les hommes sont appelés « dieux » par grâce, leur nature humaine (*kyanā*) et leur nom véridique restent toujours « hommes » (ibid.).

Mais qu'en est-il des « surnoms » (*kūnayē*) appliqués à Dieu ? Une première approche du terme laisse supposer qu'il s'agit de dénominations, transformées en noms propres, qui sont inspirés par une réalité à laquelle ils renvoient et qu'ils expriment. Voici les quatre dénominations humaines qu'Éphrem repère, conformément à sa conception du « surnom » : Adam qui provient de « terre » (*adamtā*), Ève (*hawā*) de « vie » (*hayūtā*), Phaleg de « division » (*fīlāgā*) et Babel de « confusion » (*būlbālā*) (HdF 60,11)⁴². Éphrem va même jusqu'à rappeler, ce qui lui tient à cœur, que son nom répond au surnom d'Éphraïm (Virg 19,10)⁴³. En comparaison avec le « nom véridique » (*šmā ḥatītā*) qui « est répété en tout temps », le surnom – Éphrem dit « le nom du surnom » (*šmā d-kūnayā*) – n'est pas nécessairement valable à jamais, ou, comme le dit Éphrem, peut être répété « deux, trois fois tout au plus » (HdF 53,13). Ce qui signifie qu'on peut se débarrasser du surnom, mais jamais du nom qui est indispensable pour rédiger un testament ou conclure un contrat (HdF 63,1).

En passant à Dieu ou à la personne du Christ, on rencontre le surnom « nazaréen » accordé à Jésus (Virg 32,1,3), mais il faut également compter tous les surnoms « symboliques » ou « typologiques » conférés au Christ, tels que « chemin », « porte », « agneau » (HdF 62,3). L'image du soleil et de son rayon qui sont appliqués au Père et au Fils respectivement, loin de constituer des noms, sont de simples surnoms qui exprimeraient la qualité du rapport de l'un à l'autre, le rayon au soleil, ou le Christ au Père :

Il n'est pas emprisonné, car il y est (seulement) lié par son surnom⁴⁴.

HdF 61,4

42 On le remarque bien, il existe en syriaque une résonnance similaire entre le surnom et le nom d'origine. Koonammakkal, *Divine Names*, p. 175, semble avoir perçu dans cette strophe une identification entre *kūnayē* et *šmahē*, lorsqu'il écrit : « But in stanza 11 *kunnāyē* too stands for (proper) names ». Pourtant, le texte d'Éphrem distingue entre les quatre *kūnayē* qu'on vient de citer ci-dessus et les « trois noms » de la Trinité.

43 On peut multiplier les exemples qui suggèrent à Éphrem une distinction entre les noms et les surnoms donnés à certains personnages importants. À titre d'exemple, il mentionne Daniel dont le nom signifie « jugement de Dieu » (Ieun 9,6). Il semble parfois que le surnom évoque à Éphrem un caractère saillant chez une personne. Ainsi, ce n'est pas son nom – Éphrem aurait pu penser à souffle ou vanité – qui a rendu Abel beau, mais « parce qu'il recherchait l'innocence, son surnom est désirable » (Virg 44,21).

44 La même argumentation est formulée au sujet du binôme arbre et fruit qui ont le même « surnom » (HdF 76,1,3), qu'il faut indirectement appliquer au Père et au Fils, même si,

Quoi qu'il en soit, ce qui est certain d'après les textes d'Éphrem, c'est qu'un mouvement de kénose est entamé par Dieu lorsqu'il accorde ses noms et surnoms aux créatures (HdF 63,7). Un problème se pose cependant lorsqu'on veut chercher à savoir quels critères adopter pour juger que tel est un nom et tel autre un surnom. Si l'on reprend le texte que nous avons cité ci-dessus (HdF 5,6), où les surnoms sont « prêtre » et « roi », et les noms accordés respectivement à Moïse et Josué sont « Dieu » et « Jésus », et qu'on le compare à d'autres textes éphrémiens, tels que HdF 63,10, on est surpris de voir que, dans le dernier texte (« lorsqu'il nous donne le nom 'roi', d'après le nom propre à lui »), le roi comme dénomination donnée à Dieu n'est pas considéré comme un surnom, mais bien comme un nom. La question s'impose : « roi » dit de Dieu est-il alors surnom, comme dans HdF 5,6, ou nom, comme dans HdF 63,10 ? Ce qui est clair dans le dernier texte, c'est l'affirmation d'après laquelle le surnom est ce qui est donné à Dieu à partir des noms appartenant aux créatures :

En revanche, quand il s'appelle lui-même par le nom de ses serviteurs, la « nature » (*kyanā*) est de notre côté (*hwatan hū*; litt. : auprès de nous), le surnom est de son côté.

Un exemple typique d'un surnom donné à Dieu est le qualificatif « zélé » (*ṭananā*), tiré de l'expérience humaine et qui correspond à la préoccupation que Dieu porte pour l'homme (CNis 6,16). Mais il paraît que même lesdits surnoms ne sont pas à placer au même niveau, du fait qu'ils ne jouissent pas tous de la même valeur. Car la dénomination de « roi », mentionnée à côté de « prêtre » dans HdF 5,6, appartient aussi bien au Père qu'au Fils et il est légitime de soutenir que tous les deux sont rois depuis l'éternité. Quant au titre de « prêtre », il ne convient qu'au Fils dont la fonction sacerdotale débuta avec l'incarnation et culminera avec la croix, dans l'offrande qu'il fait de lui-même et qui le définit comme le véritable Prêtre.

Ce long détour par l'analyse du nom et du surnom, pour fragmentaire qu'il soit⁴⁵, était indispensable pour permettre de discerner dans la pensée éphré-

plus loin, il est dit que c'est le « nom » Dieu qui est commun aux deux Personnes divines (HdF 76,8-9). Mais après que le Fils, fruit du Père, s'est revêtu du corps, il se voit attribué non plus des surnoms, mais « des noms faibles des fils de sa race » (HdF 77,23), ce qui éloigne tout spectre de docétisme dans l'approche d'Éphrem.

45 Voici ce qu'on peut encore ajouter en guise de complément. Le terme de « surnom », en rapport avec le nom, est souvent utilisé dans des contextes polémiques, où lesdits hérétiques sont inculpés de dérober des qualificatifs divins auxquels ils n'ont pas droit, à l'exemple de Mani qui « se surnomme » (*etkanī*) Christ (CH 22,14). Mais ce sont surtout ces prétendus maîtres, fondateurs d'Églises, qui donnent leurs noms, qui surnomment leurs

mienne la valeur que prend le sacerdoce dans la compréhension de la personnalité du Fils. Ainsi, classée avec le titre de roi parmi les surnoms de Dieu, la dénomination de prêtre donnée au Christ se range loin derrière le nom propre «*ītyā*» (Être) que Dieu ne peut accorder à ses créatures, aussi bien que derrière les autres noms divins que Dieu peut, par grâce, attribuer à ses serviteurs⁴⁶. Dans cette perspective, le surnom de prêtre qui convient au seul Christ n'est pas à ranger avec les surnoms tels que «chemin», «porte», «agneau» (HdF 62,3), dont on peut se débarrasser à tout moment (HdF 63,1), mais il n'en est pas moins un surnom que le Fils acquiert en raison de son action dans l'économie de salut, même s'il est vrai qu'il demeure à jamais rattaché à sa personne⁴⁷.

Toutefois, la transcendance du sacerdoce christique par rapport au sacerdoce juif, et, en l'occurrence, chrétien, ne s'exprime pas seulement par un langage approprié, mais aussi par une réflexion proprement théologique. En plus de l'opposition temporel-véritable que nous avons déjà relevée en discutant du sacerdoce du grand prêtre Caïphe (cf. Crucif 4,12)⁴⁸, l'identité du Christ Prêtre est encore dévoilée grâce à l'antithèse céleste-terrestre, le Christ étant ici identifié à l'Agneau face aux prêtres juifs :

Il n'y a pas d'agneau plus sublime (*rab*; litt.: grand) que l'Agneau d'en haut,
car les pontifes étaient terrestres (cf. He 5,1), tandis que l'Agneau est céleste (cf. He 7,26).

Az 2,5

Hormis pour considérer le Fils comme «chef du ciel» (*rīšā da-šmayā*), par opposition à Adam, chef terrestre (Nat 1,16), l'attribut «céleste» est surtout

disciples par leurs noms: Valentin (CH 22,3), Marcion (CH 23,9.10), Bardésane (CH 23,5) et Mani (CH 56,1). En imitant les maîtres grecs, ils réduisent leurs disciples à un état d'esclavage (CH 24,15). En revanche, ni l'apôtre Pierre (CH 56,5), ni l'apôtre Paul (CH 23,6), ni les prophètes et les apôtres en général (CH 23,1.4), ni Palut (CH 22,6) n'ont accepté de nommer le troupeau du Christ par leurs noms. Les chrétiens eux-mêmes, notamment les Corinthiens (1Co 1,12sv) (CH 22,6.12; 24,17) sont invités à refuser d'être nommés par un autre nom que celui du Christ (CH 22,7; 24,12; 56,7).

46 Une liste de ces noms est donnée dans HdF 52,1: Seigneur, Fils, bon, juste, Père, Générateur. Pour d'autres listes, cf. la référence donnée à la n. 40.

47 En fait, Éphrem distingue dans l'unique personne du Christ «plusieurs noms» qui sont «mélangés à tous les surnoms en vue de tout secours» (Virg 4,5). Dans Virg 4-7, Éphrem explique le surnom «Oint» (*mšihā*), Christ, qui dérive du nom «huile» (*mešhā*) et tous les deux œuvrent à la guérison de l'homme, le premier à effacer le péché, le second à guérir le corps.

48 Cf. *supra*, p. 247-248.

exploité pour qualifier le « Fiancé céleste » (*ḥatnā d-rawmā*) qui, de convive à Cana, devient celui qui invite les peuples à la vie en Éden (Virg 16,2). On en déduit que, à l'instar du pontife céleste qui surpasse les prêtres terrestres, le Fiancé céleste dépasse de loin le fiancé terrestre. Le Christ Fiancé est aussi qualifié de « céleste » (*mraymā*; litt. : élevé), du fait qu'il est capable de discerner la virginité des jeunes filles qui lui sont consacrées; l'amour que porte le Fiancé à ses vierges contraste avec le comportement du fiancé terrestre qui, accusant faussement sa jeune épouse de ne pas être vierge, est contredit par le père de celle-ci qui montre la virginité de sa fille grâce aux traces de sang sur le linge (Dt 22,14,17) (Virg 3,14). On s'approche davantage du sens qu'Éphrem accorderait au terme « céleste » en constatant le lien qu'il établit entre le lieu « céleste », « élevé » du Fiancé et sa sainteté, la pureté de sa nature, même si, dans le texte qui nous intéresse ici, le Fiancé est Dieu le Père qui s'oppose à l'adultère, à l'infidélité de la mère de la fille de Sion :

Sa nature (*kyaneh*) et son lieu ont transcendé (*zhawah*, litt. : ont vaincu)
la courtisane,
car son lieu est élevé (*mrayam*) et sa nature est pure.

Crucif 1,15

Ainsi donc, la transcendance est celle de la sainteté du Fiancé, Père comme Fils, ce qui contraste avec l'indignité des prêtres chargés d'immoler l'Agneau immaculé (cf. Az 2,2). C'est une sainteté qui sanctifie, comme l'expression « sacrifice sanctifiant » (*debhā mqadšanā*) (Virg 31,5) le laisse entendre. Mais en revenant à notre réflexion sur l'origine du Fils Prêtre, venant d'en haut, il n'est pas nécessaire de conclure que, parce qu'il vient d'« en haut », le Fils était déjà prêtre. Tout comme le titre de « serviteur » que nous avons analysé, le sacerdoce du Christ s'enracine plutôt dans le Verbe incarné, dont l'acte sacerdotal ultime s'effectue dans son auto-donation sur la croix. C'est ce qui va encore ressortir de la prochaine analyse portant sur ce qui constitue l'identité, l'essence même du Christ Prêtre.

7.2.3.2 L'identité du Christ Prêtre

La définition de l'identité du Christ Prêtre peut comprendre plusieurs aspects et différentes composantes, y compris l'interférence en la personne du Fils des trois fonctions dites sacerdotales, aussi bien que les effets qui en découlent. À présent, nous centrons notre attention sur l'acte fondamental qui fait du Christ le Prêtre par excellence, que nous analyserons sous les deux points de vue suivants : le rapport du Christ à son corps et le don de soi total sur la croix qui fera de lui l'offrande ou le « sacrifice » pour notre salut.

En fait, Éphrem établit un rapport étroit entre le Fils Prêtre et son « corps » :

Lui-même est devenu, pour son corps, prêtre et grand pontife⁴⁹.

Az 2,2

Ou il dira que, étant Prêtre, son corps est destiné à être immolé :

Il est devenu pour nous pontife : son corps pour le sacrifice, son sang pour l'aspersion⁵⁰.

Resur 1,1

Il n'est plus besoin de rappeler que, dans la perspective éphrémiennne, le terme de « corps » signifie la totalité de la personne du Verbe en tant qu'incarné, ou, pour employer la terminologie d'Éphrem, en tant que « vêtement de ta divinité » (cf. HdF 19,2).

Ce rapport du Christ Prêtre à son corps est comparé par Éphrem au rapport qu'a le prêtre juif à son vêtement sacerdotal, autrement dit, à ce qui fait de lui un prêtre. Nous avons cité ce texte, Eccl 42,1, où l'éphod symbolise le corps de Jésus, tandis que la *fedtā* préfigure le pain eucharistique.

Quoi qu'il en soit de la répartition des deux vêtements sacerdotaux, la tunique (*afūdā*) et la *fedtā*, sur le corps réel ou sur le corps eucharistique du Christ⁵¹, l'important pour nous est l'idée qu'en retient Éphrem, d'après laquelle le vêtement qui définit le prêtre juif s'identifie au corps du Christ qui l'établit prêtre. Si l'on garde en vue le sens fortement symbolique du vêtement et du verbe « se revêtir » dans la théologie de l'incarnation dans la première tradition syriaque, notamment chez Aphraate et Éphrem (cf. He 5,7, d'après la Peš), il est intéressant de noter que le même terme est utilisé pour l'investiture sacerdotale du Christ, et cela dans deux circonstances apparemment contradictoires. D'une part, Éphrem soutient que le vêtement du grand prêtre juif, symbole (*razā*) de son sacerdoce, vient d'être « revêtu » par le vrai pontife (*kūmrā d-qūštā*) (Crucif 4,12). Mais, d'autre part, il n'hésite pas à confirmer que c'est le « sacerdoce de Melchisédech » que le Christ vient « revêtir » (Az 2,8). Pour inconciliables qu'apparaissent ces deux affirmations, elles retracent

49 Nous avons cité ce texte et celui d'Eccl 42,1 *supra*, p. 67.

50 Le début de cette strophe dont le texte est extrait est tronqué.

51 Ici, le rapport n'est pas entre l'éphod et l'arbre de la connaissance, qu'on a évoqué, *supra*, p. 155, mais plutôt entre l'éphod et le pain eucharistique qu'on trouve commenté par Beck, *Besrā und pagrā*, p. 10-11. L'éditeur d'Éphrem souligne que l'expression « revêtir le pain » est mise en rapport avec le corps du Christ dans CH 47,2 et HdF 19,2.

deux perspectives différentes, la première insistant sur la coupure que vient combler le Christ par sa reprise d'un sacerdoce corrompu par ses détenteurs, la seconde mettant en valeur le type du véritable sacerdoce du Christ dans sa dimension spirituelle.

Mais le rapport à son corps atteint son point culminant avec le don que le Christ fait de son corps – de lui-même – sur la croix. C'est l'acte par excellence par lequel le Christ scelle son sacerdoce, un passage obligé pour accéder au Père avec son humanité, son corps, comme première offrande :

Il a pris le (corps) terrestre et il est monté
pour l'offrir à son Père, une première offrande,
comme prémices de l'humanité.
Celui que la gauche a humilié
siège (désormais) à la ('al) droite (He 8,1)⁵² et règne.
Eccl 20,9

Ce rapport du don de soi du Fils à son Père est bien mis en valeur par la destination affectée à cette offrande : « C'est pour son Père qu'il est devenu sacrifice », dit Éphrem en se fondant sur le témoignage de Paul (Ep 5,2) (Virg 29,7 ; cf. aussi CH 36,7). Il n'est pas question de développer ici la notion de sacrifice et son rapport à l'agneau pascal ; il suffit pour notre propos de souligner la spécificité du véritable Agneau et sa capacité à être à la fois l'offrant et l'offrande, le prêtre et le sacrifice :

Lui-même est devenu pour lui-même sacrifice et sacrificateur
Az 2,5

Lui-même s'immole (*dbaḥ*) et s'offre, le Prêtre de notre expiation
Az 2,7

Offrande agréable qui s'est offerte pour nous,
sacrifice sanctifiant qui s'est offert lui-même

52 Dans la Peš de He 8,1, on a la particule *men* : « siège à la (*men*) droite », et non pas '*al*, comme chez Éphrem. Dans la version, Beck rapproche Eccl 20,9 de HdF 50,5, où, pour faire ressortir la valeur de la poussière, le corps humain, qui sera assumé par le Fils, Éphrem soutient que le Père « a envoyé son Fils, l'a revêtu et l'a monté en gloire ». On peut ajouter un autre texte, où il est dit que le Christ, jaillissant de Marie comme une rosée, descend au schéol et « remonte » comme pain nouveau, une offrande (*qurbanā*) au Père (Resur 1,3).

[...],
agneau qui est devenu lui-même pontife offrant.

Virg 31,5

Ce texte montre clairement le rapport qui existe entre le Fils comme sacrifice et le Fils Prêtre. En insistant sur l'offrande de soi, sur le Christ Prêtre comme sacrifice, Éphrem adopte la thèse soutenue par l'Épître aux Hébreux (cf. He 9,7.11-12.14), d'après laquelle le sang, siège de la vie, est facteur de salut qui débuta avec le sang versé sur ordre de Moïse jusqu'au sang du véritable Agneau (Virg 10,2.4). Dans cette perspective, en plus d'Abel déjà évoqué, Éphrem évalue positivement la figure pertinente de Jephté qui offrit sa fille, le louant pour son courage d'« officier par un sang (provenant) de lui » et préfigurant ainsi le Christ qui officia par son propre sang :

Il convient au prêtre ⁵³	qui officia par un sang
	(provenant) de lui
de devenir un type pour son Seigneur	qui officia par son propre sang.

CNis 70,12

Là aussi, Éphrem définit le Christ comme Prêtre grâce à l'offrande qu'il fait de lui-même. C'est ce qui lui fut inspiré par l'expérience du martyr d'Étienne :

Celui qui s'offre lui-même, celui-là devient grand pontife.

Ecc1 8,6

Du moins dans sa dimension symbolique se référant à la croix, l'acte d'offrande de soi est réalisé lors de la dernière Cène, où le Christ est présenté à la fois comme prêtre, acteur et sacrifice, et son offrande est représentée par le pain et la coupe de salut :

Heureux (es-tu), ô lieu (le Cénacle), car personne n'a vu
ni verra ce que tu as vu :
Notre Seigneur devenant un véritable autel,
prêtre, pain et calice du salut.
Lui-même en personne suffit à tout (*safeq l-ḥūl*).

53 Nous nous demandons s'il ne faut pas lire, dans le texte syriaque édité par Beck, *yayē wā l-kahnā*, en ajoutant un lomād à *kahnā*. Beck traduit le verbe *kahē* dit du Christ par « sein priestlicheres Amt versah », traduction que nous jugeons appropriée.

Car tout autre que lui ne peut y suffire (*nesfaq leh*)⁵⁴
 (Il est) autel (*ʿlatā*) et agneau,
 sacrifice et sacrificateur, pontife et aliment (*metāḥlanā*; litt. : ce qui est
 comestible).

Crucif 3,10

S'il est vrai que l'offrande de soi fait du Christ un prêtre, un grand prêtre, il s'impose de s'interroger à présent si les autres fonctions, telles que la prédication, fonction du prophète, et la gouvernance, acte du roi, ne viennent pas s'associer à l'acte cultuel, au sacrifice du Christ, pour donner du sacerdoce christique une vue globale et complète.

7.2.4 *Les trois fonctions du Christ Prêtre*

Sans expliquer le lien qui les unit, Éphrem juxtapose parfois les trois fonctions qu'il attribue au Christ. Il le fait par rapport à ce qui est annoncé à son sujet dans l'Ancienne Alliance, ou suggéré par la nature et les créatures (*kyanē*):

Son diadème est peint par les rois, sa vérité par les prophètes,
 son expiation par les pontifes.

Virg 8,3

Il est probable, mais nullement démontrable, que la vérité dans le texte cité renvoie en d'autres circonstances aux « symboles » que donnent les prophètes au sujet du Christ, tandis que les prêtres et les rois, par leur personne, lui servent de types:

Voici que les prophètes répandent sur lui leurs symboles glorieux,
 les prêtres et les rois répandent sur lui leurs admirables types.
 Ils se sont répandus entièrement en lui.

Virg 9,9

54 Beck traduit la première *safeq l-ḥul*, dans l'expression *hūyū la-qnūmeh safeq l-ḥul*, par « all (das) umfassend », mais sa traduction du deuxième emploi de la même expression dans *da-ḥrīnā d-nesfaq leh lā mšē* par « Dass ein andrer ihn erfasse, ist unmöglich », le verbe « erfasse » nous semblant ne pas rendre l'idée d'Éphrem. Celui-ci voulait bien dire qu'un autre que le Christ est incapable de résumer en sa personne toutes les fonctions qu'il évoquera plus tard : agneau, sacrifice, sacrificateur, pontife, etc. Pour cette raison, nous avons préféré traduire par « Car aucun autre que lui ne peut y suffire », dans le sens qu'il ne peut se mesurer à lui, ni l'égaliser.

Cette interprétation pourrait trouver une justification dans cet autre texte où il est affirmé que les prophètes annoncent le Christ, tandis que les prêtres et les rois le préfigurent par leur hysope et leur diadème respectivement (Nat 2,2). Même si, en comparaison avec les apôtres à qui revient la tâche d'annoncer le Fils, il est assigné aux prophètes la fonction de peindre son « image » (*dmūteh*, litt. sa ressemblance) (Virg 8,4). Dans ce dernier texte, on retrouve aussi les trois fonctions attribuées au Christ : à côté des prophètes, il est question de l'hysope d'Aaron et du diadème de David.

Plus loin dans la collection des *Hymnes de la Nativité*, il s'avère que les trois fonctions sont réunies dans le Fils unique qui, en les assumant, les fait cesser auprès de leurs anciens détenteurs :

Cessent les pontifes, les prophètes et les rois :
ils ont trouvé leur terme et leur limite par l'Unique (*b-ḥad*) ;
car est venu le Seigneur de toute chose et il a repris d'eux toute chose.
Il a interrompu la transmission de toute chose.
Béni soit celui qui s'est revêtu de ses possessions.

Nat 24,2

Ailleurs, Éphrem justifie l'assomption des trois fonctions par le Christ en arguant que leur finalité n'a pas été réalisée par leurs anciens bénéficiaires et que, à présent, elle trouve sa parfaite actualisation :

En effet, lorsque notre Seigneur reprit d'eux son sacerdoce, par lui il sanctifia tous les peuples, et lorsqu'il reprit aussi sa prophétie, par elle il révéla ses promesses à toutes les races, et lorsqu'il ceignit son diadème, il lia le Fort (= Satan) qui captiva tout le monde et distribua son butin (cf. Lc 11,22).

SdDN 53,12-15

Pour le moment, nous n'allons pas nous attarder sur ce qui constitue les traits spécifiques de chacune de ces fonctions – royale, prophétique et sacerdotale – et, par conséquent, sur ce que le Christ en reprend et comment il le parachève. Par la suite, nous allons découvrir que ces fonctions sont groupées deux à deux, et souvent le sacerdoce constitue un partenaire obligé, soit de la prophétie, soit de la royauté⁵⁵. En passant à l'analyse de ces deux couples, le but est

55 Avec quelques exceptions, bien sûr, comme dans Virg 28,9-10, où le couple est formé de la royauté et de la prophétie. On peut encore y joindre CGEx 113,15sv, où l'auteur joue sur le

de montrer dans quelle mesure la prophétie et la royauté forment des éléments constitutifs du sacerdoce christique lui-même.

7.2.4.1 Sacerdoce et prophétie

On trouve rarement attestée chez Éphrem une réflexion sur le lien qui existe entre sacerdoce et prophétie concernant le Christ. Face à l'arianisme, comme nous l'avons souligné, il se montre réticent à attribuer le titre de prophète au Fils, comme il adopte une attitude critique à l'égard de la réduction juive du Fils à un simple prophète (Az 2,12). La transcendance du Fils par rapport aux prophètes se manifeste surtout par l'œuvre qu'il exécute et qui montre « que le *kairos* (*zabnā*) du Seigneur des prophètes est supérieur à celui des prophètes » : les démons sont chassés, les maladies sont repoussées (*dāšīn*; litt. : piétinées), les péchés sont remis, les peuples sont libérés (Eccl 39,2). Ce n'est que dans les SdDN qu'Éphrem associe le sacerdoce à la prophétie pour confesser que le Fils, accueillant les deux ministères qui lui furent transmis à partir de Moïse et reçus par Syméon au temple, s'affirme comme le « Seigneur des deux » (SdDN 50,16-17; 51,2-5). Il est celui en qui demeure la plénitude (cf. Col 2,9) par rapport aux « deux petits vases » que sont Moïse et Syméon (SdDN 50,6-7)⁵⁶. Le sacerdoce est ici représenté par les purifications (*dūḥayē*) et la prophétie par les « révélations » (*gelyanē*), sacerdoce et prophétie qui, reçus de Syméon, « se sont mélangés l'un à l'autre et se sont répandus dans le vase qui suffit (à contenir) les deux » (SdDN 50,14-18). À cette union des deux ministères vient s'ajouter la royauté un peu plus loin dans le texte (SdDN 50,18-19).

7.2.4.2 Le Christ, Prêtre et Roi

En plus des textes communs où les trois ministères sont évoqués, nous rencontrons chez Éphrem d'autres textes où la royauté forme un couple avec le sacerdoce. Nous avons discuté ce texte, Resur 1,12, où Éphrem énumère les différents héritages que le Christ reçoit de ses prédécesseurs, notamment son sacerdoce qu'il reprend à Melchisédech, tandis qu'il prend sa royauté de la « maison de David »⁵⁷. De même qu'il appelle sacerdoce et prophétie « deux

terme *mbadqanā* qui peut avoir le double sens de sceptre et de prophète, ici pris dans le second sens : « Qui est le prophète qui révèle les choses à venir ? » (CGEx 113,16-17). Ainsi, voyant le « sceptre qui ne s'éloignera pas » de Juda (Gn 49,10), les deux figures du roi et du « révélateur » (*mbadqanā*), le prophète dont nous parlions, demeureront jusqu'à l'arrivée non pas de David, mais de Jésus qui est le « Seigneur de la royauté » (CGEx 113,17-19).

56 Cf. *supra*, p. 153.

57 Cf. *supra*, p. 277, n. 37. Rappelons que, dans ce texte, deux autres origines sont évoquées : sa divinité à partir de Dieu le Père et son humanité à partir des hommes, en l'occurrence la Vierge Marie.

petits vases» (cf. SdDN 50,6-7), il appelle également «ses rois et ses prêtres» un «petit sein» (*ʿūbā z-ʿūrā*) incapable de contenir la richesse des symboles annonçant le Christ (Virg 9,3). Le couple est encore cité dans l'éloge que réserve Éphrem à la Vierge Marie qui, pour avoir accueilli le Fils, son sein est devenu

Le palais du roi
grâce à toi, Fils du Roi, et Saint des Saints
à toi, grand pontife.

Nat 17,5

Éphrem s'en prend aux Juifs qu'il accuse de récuser la prophétie d'Isaïe sur la conception du Fils par la Vierge (Is 7,14), de s'inscrire en faux contre le sacerdoce du Christ prédit par les Psaumes (cf. Ps 110,4) et contre sa royauté exaltée par l'auteur des Psaumes, David, roi lui-même (cf. Ps 103,19; 145,13) (Nat 24,14).

Certaines caractéristiques rapprochent le Christ Prêtre du Christ Roi. Si, reprenant la prophétie de Michée (Mi 5,1), le roi à venir est dit «de toute éternité» (*men ʿalam hū*) (Nat 25,11), ailleurs, Éphrem attribue au «Fils du Roi» la qualité d'immortalité (CH 32,5: «Fils du Roi qui ne mourra pas»), ce qui rappelle le «prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédech» (Ps 110,4). Mais tout comme le Christ Prêtre, le Fils Roi, ou «Fils du Roi» est assimilé à l'Agneau que les scribes mettent à mort sans qu'il porte plainte (cf. Is 53,7) (Virg 28,7). Vic-time comme le serviteur souffrant d'Isaïe, le Fils est couronné roi sur la croix, par son offrande de soi qui, comme on l'a vu, fait de lui le véritable Prêtre qui livra sa vie pour autrui:

Il ceignit le diadème, en étant moqué;
il monta sur le Golgotha et régna.

CH 25,2

Cependant, le lien entre le Christ Prêtre et le Christ Roi est le mieux attesté lors de la condamnation du Fils à la mort. À cette occasion, pour l'accuser de blasphème, les prêtres font jeter sur Jésus, moyennant les soldats, la pourpre qu'ils prirent du temple (Az 5,6.8-9). Cette pourpre semble avoir appartenu aux Maccabées (cf.; 1 M 10,62) et au grand prêtre Simon (1 M 14,43), qu'ils ont reçue des rois de la terre (Az 5,10). En saisissant cette pourpre et en la jetant sur Jésus (Az 5,11), ils confirment, sans le vouloir, qu'il est Roi, fils du roi David (Az 5,12). Sa royauté est certes supérieure à tout autre (Jn 18,36) (Az 5,13), car il est «le Roi des rois et le donateur des diadèmes» (*qatar tagē*; litt.: celui qui ceint les dia-

dèmes) (Az 5,14). Plus loin, dans Crucif, le « signe de la royauté » est identifié au voile de l'autel qu'on arrache pour le jeter sur Jésus (cf. aussi Crucif 4,4), ce qui a pour conséquence :

Il reprit la royauté moyennant le voile du sanctuaire,
comme aussi David qui se revêtait de l'éphod ((2 S 6,14).

Crucif 4,3

De nouveau, un rapport étroit est établi entre le sacerdoce, représenté par le voile de l'autel qu'évoque l'éphod de David, et la royauté qui est signifiée par des symboles sacerdotaux. En parlant des deux pièges tendus à Jésus pour le condamner, Éphrem nomme explicitement le « signe royal » et le « vêtement de gloire », comme s'il s'agissait de deux réalités différentes⁵⁸ ; il suffit que le Fils succombe à l'un des deux pièges pour être livré à la mort, mais c'est le contraire qui advient :

(Ayant cru que) de deux manières ils l'ont vaincu (*ḥabšūw* ; litt. : emprisonné)
par les deux (pièges), il triompha d'eux (*ḥbaš* ; litt. : emprisonna),
car il reprit la royauté et le sacerdoce.

Crucif 4,5

58 Dans la version, p. 45, n. 8 et 9, Beck veut voir dans le « vêtement de gloire » une allusion au titre de « Fils de Dieu » que Jésus s'attribue à lui-même (Jn 19,7), auquel se réfère le texte d'Éphrem (Crucif 4,4) sans le citer. À nos yeux, le problème réside plutôt dans le vocabulaire éphrémien. En effet, on comprend mal la raison pour laquelle Éphrem désigne le « Fils de Dieu » par « vêtement de gloire ». Ensuite, si l'on admet que Jésus surmonte le premier piège, à savoir le « signe royal » que les Juifs jettent sur lui, en reprenant d'eux la royauté, quel rapport existerait-il entre « vêtement de gloire » et sacerdoce pour qu'Éphrem établisse entre eux un lien et suppose que, à cause de ces deux pièges, le Fils reprenne d'eux « la royauté et le sacerdoce » ? Faut-il au contraire supposer qu'Éphrem songe à l'interrogatoire auquel Jésus fut soumis devant le Sanhédrin et à la déchirure, par le grand prêtre, de son vêtement sacerdotal ? Dans ce contexte, Éphrem affirmera plus loin au sujet du grand prêtre :

Il déchira sa tunique, symbole du sacerdoce
dont est venu se revêtir le véritable pontife (Crucif 4,12).

À moins d'admettre que le « vêtement de gloire » renvoie à celui dont était revêtu Adam avant sa chute, comme le note Rouwhorst, *Hymnes pascales*, p. 156-158, et le lien au sacerdoce est alors établi, car, comme l'écrit Brock, *Clothing Metaphors*, p. 15 : « Adam's 'robe of glory' (to use the Targum's rendering) was a priestly robe ». Mais ce qui reste inexplicable dans cette hypothèse est la détermination de l'événement auquel renvoie le passage du « vêtement de gloire », qui symbolise le sacerdoce, au Fils lui-même.

Quoi qu'il en soit de l'interprétation du « vêtement de gloire », que Beck restreint à la seule allusion à Jn 19,7, l'intérêt de l'approche d'Éphrem est la mise en rapport de la royauté et du sacerdoce, deux pièges tendus par les Juifs que le Fils finit par surmonter, en extirpant à ses comploteurs ce qui lui appartient. Bien entendu, avec la prophétie, le couple se transforme en trio que des textes éphrémiens déjà cités ont bien fait valoir. C'est ce qui sera encore confirmé par l'analyse que nous allons consacrer aux effets de ces trois fonctions que le Christ réunira en sa personne.

7.2.4.3 Les effets des trois fonctions

En traitant du rapport étroit qui lie les trois fonctions, nous avons été amené à distinguer l'effet – ou les effets – qui caractérise chacune d'elles. Ainsi avons-nous relevé que le sacerdoce christique a pour finalité de sanctifier tous les peuples, tandis que sa prophétie sert à leur révéler ses promesses et sa royauté à mettre fin à l'empire de Satan⁵⁹. Nous n'allons pas ressasser tous les effets déjà soulignés, même s'il est vrai que certaines répétitions sont indispensables, pour nous concentrer désormais sur les autres fruits qui n'ont pas été dégagés, auxquels une analyse des plus succinctes sera consacrée.

Pour Aphraate, l'effet prépondérant dont est doté le sacerdoce christique est le don de l'expiation ou du pardon. Pour Éphrem, l'expiation ne doit pas être réservée au caractère cultuel du sacerdoce du Christ, étant donné qu'elle est avant tout un acte personnel perpétré sur la croix qui permet d'obtenir la réconciliation entre Dieu et le genre humain. Ainsi Éphrem répète-t-il à satiété que c'est par son sang qu'il nous procure le pardon, qu'il réconcilie la hauteur et la profondeur (Az 2,6), que c'est sur la croix, en tant qu'Agneau pascal immolé⁶⁰, que le Fils remporte la victoire sur les grands adversaires de l'homme : la Mort, le schéol, Satan et l'Erreur⁶¹. Une autre manière d'exprimer la victoire universelle de Jésus est de dire que « par son sang, il nettoya (*kafrah*) la totalité du mal (*bīštā ḥulah*) » (Eccl 13,16). Ce caractère universel du salut est encore marqué par l'identité des destinataires auxquels il s'adresse et qui sont les nations (*'amē*), à savoir tous les hommes, par rapport à l'agneau pascal qui ne sauva que le seul peuple⁶².

59 Cf. *supra*, p. 289 ; le texte est SdDN 53,12-15. Cf. aussi Virg 8,3 et Nat 24,2 (*supra*, p. 288-289).

60 Notre pasteur divin est devenu « agneau pour notre expiation » (Nat 3,15) ; en cela, il paraît le symbole donné par l'agneau pascal (Nat 4,117) et mérite d'être appelé « véritable Agneau » (Nat 4,70 ; cf. aussi 4,118 ; 7,3-4).

61 Cf. Az 3,7-9 ; 4,2.5-9.11-14 ; 5,1.3.5.18 ; Resur 3,11 ; CNis 36,12.

62 Cf. Az 9,22.25 ; Eccl 51,7.

À la tâche d'expiation et de sang versé sur la croix vient s'ajouter chez Éphrem un autre concept, l'hysope (Ex 12,22; Lv 14,1sv), qu'on trouve rattaché aussi au Christ Prêtre. À la différence de l'hysope déficiente (*zūfayhūn mḥilē*, au pluriel) des Lévites, laquelle ne peut purifier que le seul peuple (Virg 31,4), l'hysope du Christ est investie d'une force thérapeutique, de caractère universel, qui « blanchit (*mḥawar*) les nations » (Virg 8,21). Adam fut purifié par l'hysope du « grand pontife », ce qui le fit rentrer au paradis (Parad 4,4). Éphrem distingue l'effet de chaque acte sacerdotal du Christ : tandis que son immolation (*debḥeh*) exprime son véritable amour, et son encensoir, sa miséricorde, son hysope purifie les dettes (*ḥawbē*), (Resur 4,12)⁶³.

On est cependant en droit de se demander comment le Christ nous purifie par son hysope. Autrement dit, que représente cette figure de l'hysope et en quoi est-elle capable de créer l'effet qu'on lui attribue ? À première vue, en comparaison avec les aspersions lévitiques, c'est au baptême que renvoie « l'hysope expiatrice, qui expie tous nos péchés par le baptême d'eau » (Virg 31,4). Mais, à vrai dire, même si l'élément cultuel l'emporte, le rôle de la parole dans la purification des péchés n'est pas des moindres, ce qui apparaît évident dans l'exemple de la pécheresse qui s'approche de « Celui qui expie tout », dont la « bouche est une hysope qui purifie les péchés » (Az 14,2).

Cette purification par la parole nous amène à considérer l'autre aspect du Christ Prêtre, à savoir sa fonction prophétique. Bien que ce thème ne soit pas très développé par Éphrem, tout porte à croire qu'il n'est pas pour autant ignoré. Dans la suite, c'est dans la plus grande concision que nous abordons cette dimension, en nous limitant à quelques textes où sont évoqués à la fois la prédication et, en général, l'enseignement pourvu par le Fils. Ainsi, en s'inspirant de la parabole du semeur (Mt 13,3-23 et parall.), Éphrem oppose au laboureur impie le laboureur juste (*kīnā*), le Christ, qui remplit sa main droite « et sème dans le cœur des paroles de vie », devenant par là le laboureur de nos âmes, comme ses prophètes et ses apôtres labourent notre esprit (*tarṭtan*) (CNis 18,8)⁶⁴. Par cette fonction, le Fils se conforme parfaitement au projet du Père de révéler la vérité et de l'enseigner aux hommes :

63 Cf. *supra*, p. 278 ; cf. aussi Virg 41,2, où l'effacement des péchés est attribué à l'hysope du Christ :

Par toi, mes dettes sont effacées
par ton hysope qui purifie tout.

C'est le seul Fils qui peut pardonner nos péchés, dont « l'hysope nous purifie » (Eccl 12,5), hysope qu'il a déjà accordée à Aaron comme récompense pour ses exploits (Eccl 11,8).

64 Dans CNis 33,3, le laboureur est bien le Christ, qui descend sur terre pour transformer les épines en blé. Le titre de « laboureur » est également donné à l'évêque (cf. CNis 33,5), ce à quoi nous reviendrons *infra*, p. 357.

Quand il (le Fils) révèle, c'est par sa connaissance (celle du Père),
 et quand il enseigne, c'est par sa doctrine.
 Par lui (par le Père), il enseigne et par lui il rend riche
 sa sagesse auprès des hommes (*qenyānaw*; litt. : ses possessions).
 SdF 199-102

Pour contrecarrer la vision arienne, Éphrem présente le Christ comme révélant à ses disciples les « choses cachées », tout en le montrant ignorant pour les choses visibles, insignifiantes, tels que le lieu où se trouve la tombe de Lazare (Jn 11,34) (Az 15,27), ou le début de la maladie du fils épiléptique (Mc 9,21) (Az 15,28-29). La même argumentation est répétée concernant Judas, que Jésus élit comme s'il ignorait que ce dernier allait le trahir, mais au sujet duquel il annonça le malheur qu'il allait endurer (Mt 26,24 et parall.) « comme étant celui qui sait tout » (*ayḥ yada' ḥul*) (Az 15,30).

Dans cette perspective, Éphrem insiste sur le fait que le Fils enseigne « la vérité » (*qūštā*) (Az 5,18; 12,10), qui s'identifie à la « la sagesse de Dieu » qu'il personnifie (1 Co 1,21):

La sagesse de Dieu descendit auprès des sots;
 elle rendit sage par son enseignement, elle illumina par son interpréta-
 tion (*b-tūrgamah*).
 Az 1,15

D'ailleurs, en plus de la « sagesse de Dieu », Éphrem tend à personnifier également la doctrine, qui est elle aussi assimilée à la personne du Fils:

Doctrina adroite qui vint auprès des simples (*fšītē*).
 Virg 31,7

Mais la doctrine ainsi personnifiée s'actualise aussi dans l'acte d'enseignement qui, comme nous le soulignons, rend sage et illumine (cf. Az 1,15). Dans cette même ligne d'une connaissance qui éclaire l'esprit de l'homme, qui gratifie du discernement (*hawnā*, litt. : intelligence) et qui sème la vérité (Az 1,14), Éphrem songe d'abord à la transmission orale de l'enseignement:

Adorons celui qui illumina notre esprit par sa doctrine (*b-yūlfaneh*),
 et qui aplanit vers notre oreille le chemin de ses paroles.
 Nat 3,12

Éphrem peut penser à l'enseignement que Jésus fournit à la foule, mais il ne manque pas de rappeler que le lieu officiel de l'enseignement dont Jésus eût

pu faire usage est bien le temple (Resur 1,13 : « Et il était docteur dans le temple (*b-bēt qūdšā*) »). Comme docteur et enseignant, le Fils a éclairé les prophètes qui, grâce à lui, ont appris à qui il ressemble (Az 15,10).

Cependant, il apparaît que, pour Éphrem, l'enseignement ne se fait pas uniquement par la parole, mais aussi par les actes, et spécialement par les guérisons. Ayant évoqué la guérison du « malade » (*mšanqā*, litt. : souffrant), le docteur syriaque établit un rapport étroit entre la guérison et l'enseignement, du moment que Jésus enseigne par sa guérison et le malade est instruit par le fait d'être guéri (Az 1,3). Jésus n'enseigne pas seulement par les actes qu'il effectue à l'égard et en faveur d'autrui, mais également par les actes qu'il pose ou subit ; c'est le cas lorsque, « frappé, il enseignait, et souffrant, il promettait » (Az 1,4). Dans sa réaction antiarienne que nous avons évoquée ci-dessus en rapport avec la question de la connaissance de Jésus, Éphrem rappelle que l'acte par lequel Jésus chasse les démons est un signe qui renseigne sur sa divinité et qui s'oppose à un acte humain, celui par lequel il s'enquiert sur le début de la maladie de l'enfant (cf. Az 15,28). Mais l'acte par excellence est celui par lequel Jésus instruit sur sa mort et sa résurrection. Éphrem aime insister sur l'opposition entre la mort de Jésus à laquelle on le soumet pour le réduire au silence, et sa mort qui est devenue « éloquente (*mlilā*) : elle enseigna et instruisit tout le monde » (Virg 8,22). Quant au motif qui justifie que, lors de ses apparitions, Jésus partage la nourriture avec ses disciples, Éphrem y voit une occasion pour le Ressuscité d'enseigner « qu'il est mort et est ressuscité » (Crucif 3,17).

Quant aux destinataires de l'enseignement de Jésus, ils s'identifient à tous les hommes sans exception, même si Éphrem, dans une réaction antiarienne, manifeste une prédilection pour les gens simples qui sont plus ouverts et plus dociles à la réception de la parole divine :

Vers les malades ses pieds n'ont jamais failli (s'y rendre),
ni ses paroles à l'adresse des simples (*hedyūtē*).

Resur 1,15

Mais outre les « simples » (ici *fšītē*) et les « innocents » (*tammīmē*), la doctrine du Fils ne néglige pas non plus les « impurs » et les « pécheurs » (Resur 1,14). Comme il le disait pour le sang de l'Agneau véritable et pour l'hysope qui sauvent toutes les nations, ainsi Jésus « enseigne les nations », un motif qui suscite la jalousie du peuple (Virg 8,22). Allant au-delà des frontières du peuple juif, l'enseignement acquiert ainsi une universalité incontournable. Le trait qu'il faut retenir de l'approche d'Éphrem est son rejet de toute dichotomie entre la parole et l'acte dans l'enseignement de Jésus, la parole servant à interpréter les actes et les actes à actualiser la parole.

Si l'on trouve chez Éphrem le titre de roi attribué au Christ, la fonction qu'exerce celui-ci est en revanche moins attestée. Sur ce point, Éphrem rejoint Aphraate qui, comme on l'a constaté, ne recourt pas à la fonction de gouverner qui aurait pu être imputée au Christ Roi. Cependant, Éphrem est moins parcimonieux quant à la détermination des fonctions qui reviennent spécialement au Fils Roi. Encore que, faut-il le signaler, la gouvernance de Dieu par son Fils (« Un seul gouverne toute chose par son Fils » : CH 4,18) ne soit pas mentionnée en rapport avec la royauté du Fils, mais contre la théorie de la fatalité défendue par certains hérétiques.⁶⁵ Dans cette perspective, s'il est dit que Josué, dont le nom est le même en syriaque que celui de Jésus (yešū'), a pu arrêter les deux luminaires, le Fils, invisible, est capable de gouverner les chérubins (CH 4,18). Autrement dit, ce ne sont pas les étoiles qui gouvernent le monde, mais le seul Dieu (CH 5,7) qui ne peut être « gouverné » (CH 6,11). Comme le vouloir humain gouverne les pensées, le « Seigneur de tout gouverne toute chose » (CH 6,24).

Sans s'attarder sur la conception que se fait Éphrem du Fils Roi, de son royaume qui s'étend non seulement sur l'homme mais intègre l'ensemble de la création (Az 8,12) et s'exerce sur Satan qu'il détrône (SdDN 53,15-16), il convient de reconnaître que la fonction primordiale du Fils Roi n'est autre que de donner la royauté. En fait, étant pontife, il accorde l'expiation, et étant roi, « il donne à tous la royauté » (Nat 2,2). Pour avoir reçu le Fils du Roi dans son sein, la Vierge Marie, la servante (Lc 1,38), est la première à être devenue « la fille du Roi » (Nat 5,21), la « citadelle du Roi » (Nat 17,5). Le Fils accorde aussi sa royauté à l'homme, représenté ici par Adam; couronné d'épines, il « ceignit Adam d'un diadème puissant à la droite (du Père) » (Nat 18,17)⁶⁶. Mais la royauté est-elle restreinte à un don purement eschatologique, exclusivement futuriste, ou bien l'homme bénéficie-t-il de cette royauté avant sa résurrection⁶⁷? Bien que cet aspect de la question relève du sacerdoce de l'homme dans sa dimension royale, nous ne pouvons pas le passer ici sous silence, du moins pour expliquer la fonction relevant de la royauté christique qui consiste

65 En plus des références données dans le corps du texte, cf. CH 5,2. Sur ce thème, cf. notre *Liberté*, p. 136-141.

66 Dans CH 32,4, le Roi des rois qui apparaît dans la forme d'un Vieillard (Dn 7,9) désigne plutôt le Père que le Fils, ce dernier étant le Fils de l'Homme (Dn 7,13-14). Mais le texte est significatif, car il présente Adam comme un roi avant sa transgression qu'il commet à la manière d'un enfant qui, en toute innocence, commet une faute.

67 Nous ne pouvons présumer de quel honneur il est question lorsqu'Éphrem assure que, par sa crucifixion, « le Roi fut outragé afin de donner honneur à tous » (Resur 1,22). S'agit-il d'un honneur royal, car il est accordé par le Christ Roi, ou bien de l'honneur tout court, celui qui rend à l'homme sa dignité?

à donner la royauté à l'homme. Il semble que, de même que la Vierge est reine, car elle reçoit dans son sein le Fils du Roi, l'homme le devient quand il reçoit le baptême. À l'instar de Jean Baptiste (Virg 6,6), l'huile s'empresse à la rencontre du « Roi, l'Oint » (*malkā mšīḥā*), précédant le baptême qui renouvelle l'homme en le faisant passer de l'ancienne image d'Adam à celle du Fils Roi :

Par des couleurs visibles, l'image royale est peinte,
et par l'huile visible est peinte l'icône (*šalmā*) invisible de notre Roi
invisible.

Dans les signés (*ršīmē*) du baptême qui les conçoit dans son sein,
l'image du premier Adam, qui fut corrompu,
sera transformée en une icône nouvelle et (le baptême) les enfante dans
les trois douleurs (de l'enfantement) (*ḥeblē*),
des trois Noms glorieux, du Père, du Fils et de l'Esprit Saint.

Virg 7,5

On en conclut que l'homme devient déjà roi par le baptême, lorsque l'icône invisible du Fils du Roi vient déposer son empreinte en lui. Comme nous le disions, tout à l'opposé des rois terrestres qui se détruisent successivement, chacun abîmant la statue de son prédécesseur, l'icône de notre Roi reste à jamais présente dans ses « temples » (*b-hayklaw*) et ses possessions (*b-ḡenyanaw*) (Virg 28,6)⁶⁸.

7.3 Jacques

Ayant exposé la conception d'Éphrem sur le sacerdoce christique, la meilleure méthode pour aborder Jacques et Narsaï serait de comparer leur position à celle du maître, en ne négligeant pas de souligner également leurs points de démarcation. Pour Jacques, avec qui nous débutons, nous suivons le même plan que pour Éphrem, en commençant par une courte analyse du vocabulaire, que nous faisons suivre par un exposé de sa conception du sacerdoce christique, avec une insistance particulière sur la figure de Melchisédech, pour terminer par les effets qui en découlent pour l'humanité.

68 Cf. Virg 28,6.

7.3.1 *Vocabulaire du sacerdoce christique*

7.3.1.1 *Kūmrā et kahnā*

Si pour Éphrem le terme de « pontife » (*kumrā*) était préféré à celui de « prêtre » (*kahnā*), à cause de l'importance accordée à Melchisédech, le type du sacerdoce christique par excellence, ce choix doit convenir encore davantage à la démarche de Jacques, chez qui une valeur hors pair est donnée à Melchisédech. Cependant, Jacques n'évoque pas la terminologie du sacerdoce christique en rapport seulement avec Melchisédech. Marquant les événements les plus importants qui jalonnent la vie terrestre de Jésus, le terme de « pontife » ou le titre « grand pontife » prend le dessus sur celui de « prêtre » ou « grand prêtre »⁶⁹. En rapport avec son entrée dans le Saint des Saints, dans le royaume du Père, Jésus est qualifié de « grand prêtre » (*rabā d-kahnē*) (BedS 828,10-11; cf. aussi 831,19)⁷⁰ tout autant que de « grand pontife » (*rabā d-kūmrē*) (BedS 831,17; BedS 828,6). Reprenant une image hiérarchique du paradis chez Éphrem, Jacques, ayant placé les armées célestes au-dessus des êtres célestes, finit par admettre que le Fils, « comme un grand pontife » (*rab kūmrē*), habite « encore plus à l'intérieur (*lǧaw men*) d'eux » (BedS 828,20-829,2)⁷¹.

69 De l'incarnation (Lettres 80,24-26) à la présentation de Jésus au temple (v 448,15-16) et lors de son baptême (I 177,4-5) jusqu'à son immolation sur la croix (v 663,17-18), pour ne citer que les étapes les plus importantes de sa vie terrestre, c'est le terme *rab kūmrē* qui est privilégié. Dans le premier chapitre, consacré à l'analyse du vocabulaire, nous avons souligné l'utilisation interchangeable de ces termes et expressions pour Jésus. Nous n'en établissons pas une statistique ici. Notons toutefois que Jacques recourt, pour exprimer le grand pontife, soit à l'expression *rab kūmrē*, ou *rabā d-kūmrē*, soit à *kūmrā rabā* (cf. les exemples dans le corps du texte, sans qu'il y ait prétention à l'exhaustivité). Le terme *kūmrā*, et à un degré moindre le substantif *kūmrūtā*, appliqués tous les deux à Jésus, ne sont pas moins fréquents. En revanche, pour le titre « grand prêtre », Jacques n'utilise que rarement le titre *rab kahnē* ou *rabā d-kahnē* pour Jésus (cf. aussi CJ VII 252), mais plutôt *kahnā rabā* (cf., ici aussi, les exemples dans le corps du texte), et parfois, pour souligner sa suprématie sur les prêtres terrestres, il recourt à *rīšā d-kahnē* (chef des prêtres) (II 877,4), ou *marā d-kahnē* (Seigneur des prêtres) (III 488,9-10; 499,16; BedS 648,7-8; 651,12-13), ou encore *marā d-kūmrē* (Seigneur des pontifes) (v 450,12-13).

70 Cf. *supra*, p. 163 et *infra*, p. 309,325. Contrairement à Éphrem, l'emploi par Jacques du titre de grand prêtre ne vise pas directement les Ariens, même si l'on peut déceler chez lui des réminiscences de cette polémique. Il est même surprenant que là où Jacques appelle à ne pas scruter l'essence du sacerdoce du Christ, c'est le terme de « prêtre » et non pas le titre de « grand prêtre » qui est privilégié : « Prêtre et holocauste (*yaqdā*) dont la recherche (*bṣateh*) transcende (*ramā*; litt. : supérieur) les scrutateurs (*darūšē*) » (II 486,15).

71 Cf. *supra*, p. 162-163. L'expression *lǧaw men* (plus à l'intérieur) peut se justifier, du fait que, plus loin, Jacques utilise le terme *etgawī* (s'introduit) dans le Saint des Saints. Mais puisqu'il est ici question de degrés supérieurs les uns par rapport aux autres, on se demande si le terme approprié ne serait pas *l'el* (supérieur, au-dessus) au lieu de *lǧaw*. Mais notre proposition n'est qu'une conjecture.

Mais s'il est vrai que le titre de pontife, ou de grand pontife, marque différentes étapes de la vie de Jésus, son lieu propre et l'inspiration qui le sous-tend restent la conception du sacerdoce christique à la ressemblance de celui de Melchisédech. Sur la théologie qui s'en dégage, nous reviendrons plus loin; pour le moment, nous ne considérons que le vocabulaire. Il semble que Jacques se conforme à l'Épître aux Hébreux où le titre de «pontife» n'est appliqué au Christ que dans la citation du Ps 110,4 (He 7,17-21), tandis que, dans l'ensemble de l'Épître, la préférence est donnée à celui de «grand pontife», systématiquement utilisé, même lorsque Jacques ne cite pas littéralement le Psaume, mais le paraphrase plutôt (He 5,10). Ainsi trouve-t-on chez lui une certaine cohérence dans l'emploi du terme «pontife» quand il cite un peu librement le Psaume⁷², ou lorsqu'il se conforme à He 7,11.15, qui présuppose un «autre pontife» qui ne soit pas à l'image d'Aaron, mais à celle de Melchisédech⁷³. Sous l'influence de la typologie que représente ce personnage hors du commun, Jacques n'hésite pas à appeler le Christ «grand pontife» (*rabā d-kūmrē*)⁷⁴, sans cesser pour autant de lui donner le simple nom de «pontife»⁷⁵. Ce choix peut correspondre aux titres que donne Jacques à Melchisédech, qu'il appelle non seulement pontife, mais aussi «grand pontife» (*kūmrā rabā*)⁷⁶, aussi bien que «prêtre» et «grand prêtre»⁷⁷. Le comble, c'est lorsque Jacques appelle le Fils simple «pontife», qu'il fait ressembler à Melchisédech, le «grand prêtre» (II 204,12). Cette liberté dans la terminologie peut s'expliquer par le style poétique de l'auteur et non par une confusion ou un amalgame dans sa pensée.

7.3.1.2 Le titre de pasteur

Tout comme chez Éphrem, le titre de pasteur se trouve doté de connotations sacerdotales. Plus encore que chez son maître, le disciple développe davantage le rapport du titre avec l'agneau pascal et la notion de sacrifice (*debhā*)⁷⁸.

72 IV 759,11-12; V 155,17-18; 165,7; 171,3-4; 172,5-6; 180,1.

73 Cf. II 204,5-6; 206,10-11; V 159,1-2; 169,21-22.

74 V 179,20: «À lui (Melchisédech) ressembla le grand pontife, bien qu'il soit son Seigneur». Cf. II 204,9; 207,8; 208,10; IV 760,1-2; V 157,5.

75 Voici une liste de références qui est loin d'être exhaustive: II 198,20; 199,2; 200,3,8; 201,8; 202,9-12,17; 203,21-22; 204,16; 205,1.6.11.15; 206,8; 207,12; 208,12-13; 209,1; IV 759,11-12; V 157,9; 159,1-2; 169,19; Ril V 622,5-6.

76 Nos références ne sont pas exhaustives. Pour *kūmrā*, cf. II 201-205; V 155-172; 671,20; BedS 850,20; pour «grand pontife», cf. V 155,9; 157,5; 168,18; 169,15; CJ II 25; Ril II 558,9.

77 Il est vrai que le terme «prêtre» est moins utilisé pour désigner Melchisédech. Là aussi, nos références sont sélectives. Pour «prêtre», cf. II 205,8; V 155,22; 160,12; 168,22; 169,10; CJ II 30; pour «grand prêtre» cf. II 204,11-14; V 168,11; 170,9; CJ II 32.

78 Nous n'avons consacré au titre de pasteur qu'une petite notice dans notre *Théologie* II, p. 53.

En schématisant un tant soit peu, on peut résumer de la sorte la thèse fondamentale de Jacques: partant du choix de l'agneau, type de l'innocence, le Christ-Agneau est appelé à devenir sacrifice qui, s'offrant lui-même pour son troupeau et devenant un sacrifice parfait, se constitue pontife par là-même. Ou, optant pour une argumentation qui part de la personne du Christ: en tant que pontife parfait, le Christ s'offre lui-même en bon pasteur pour le troupeau, se conformant au type de l'agneau sans tache. Même s'il est difficile d'analyser le vocabulaire sans aborder la théologie qui le sous-tend, on ne peut s'étendre non plus sur cette théologie qui occupe un vaste champ dans les écrits de Jacques.

À la différence d'Éphrem et rejoignant sur ce point Aphraate, Jacques reprend l'appellation johannique du Christ comme «le bon pasteur» qui donne sa vie pour son troupeau (Jn 10)⁷⁹, qu'il lie souvent à la recherche de la brebis perdue⁸⁰. Pour le distinguer des pasteurs humains, il l'appelle «grand pasteur» (*ra'yā rabā*, ou *rabā d-ra'awatā*)⁸¹, ou «le Seigneur du troupeau» (*marā d-'anā*)⁸². C'est à ces appellations qu'il recourt pour comparer le Fils à ses types, à savoir Jacob⁸³ et David (IV 612,9-10) et non plus Moïse favorisé par Éphrem. L'unicité du pasteur divin est encore inspirée par le «bon pasteur», capable de former de tous les peuples un seul troupeau, avec «un seul pasteur (Jn 10,16) crucifié, à qui revient exclusivement la tâche de le conduire» (CJ II 163-164). Cette unicité s'explique et se traduit par le don de soi qui culmine sur la croix, celle-ci étant une condition indispensable, d'après une lecture que fait Jacques de Za 13,7, de la vocation universelle, donc unique, du pasteur:

S'il n'est pas châtié, il n'est pas non plus le pasteur des hommes;
et ce qui a été dit «on a frappé le pasteur» ne le concernerait pas.

CJ I 325-326

En fait, Jacques le répète, c'est par le «grand bâton, la Croix» (*b-hūtrā rabā da-šlibūtā*; litt.: par le grand bâton de la crucifixion) que le Fils «accepte de

79 Cf. III 622,3; Lettres 127,26-27 (après la correction du compte des lignes chez Olinder); 128,10-11.

80 Cf. I 525,5; II 283,20; 418,12-13; III 141, 3-4; 429,3-4. Il semble que Jacques s'inspire de Lc 15,5 plutôt que de Mt 18,12-14 puisqu'il évoque l'acte par lequel le pasteur porte la brebis perdue sur ses épaules: I 625,1-2; III 543,9-10. Pour le seul terme «pasteur» lié à «brebis perdue», cf. BedS 770,16-17; Lettres 127,28-29 (après la correction du compte des lignes chez Olinder), et en lien avec le «Seigneur du troupeau», cf. III 453,1-2; 622,4.

81 Pour *ra'yā rabā*, cf. II 522,10: 617,4; V 643,2; BedS 763,4. Pour *rabā d-ra'awatā*, cf. II 422,11.

82 Cf. I 273,7; II 522,11; mais on trouve souvent la forme *marē 'anā*: III 100,6; 141,3; 453,1; BedS 804,13.

83 Cf. III 213,18-22; CJ I 201-208; cf. aussi CJ III 295-298.

faire paître tout le troupeau d'hommes» (III 214,19-20), faisant savoir que ce n'est pas par le recours au pouvoir, ou à la puissance, que le Fils gouverne, mais par ce moyen de salut, par cette expression ultime d'amour qu'est la croix «devenue le bâton pour son troupeau» (V 643,1-2). Nous ne pouvons nous étendre ici sur les fonctions du «pasteur» divin, dont l'une des plus importantes est celle de rassembler le troupeau⁸⁴, à côté de celle de transformer les «loups en agneaux» (I 347,2-3), et de celle que nous avons évoquée, à savoir la recherche de la brebis perdue⁸⁵. Nous nous arrêterons encore moins sur la polémique que Jacques mène contre les Juifs qu'il accuse d'avoir mis à mort leur pasteur⁸⁶, ou encore ceux qui cherchent à scruter celui qui est venu pour «guérir le troupeau malade»⁸⁷. À présent, nous centrons notre attention sur la compréhension sacerdotale que représente le titre de pasteur. En premier lieu, il est évident que si Jacques considère que les disciples, en tant que pasteurs, sont investis du caractère sacerdotal⁸⁸, le Christ comme pasteur, ou grand pasteur, l'est tout autant. On a vu qu'Éphrem opposait le Fils pasteur aux pasteurs ariens, qui sont à identifier avec les responsables de leurs Églises. De son côté, appelant bergers ou pasteurs ('*allanē*) les disciples qui s'enfuient au moment de la crucifixion du «Seigneur du troupeau resté tout seul» (II 522,11), Jacques y voit un signe pour que le troupeau sache qui l'aime et donne sa vie pour lui (I 508,5-10). Dispersés après la mort du Christ, les pasteurs se trouvent rassemblés après sa résurrection :

Le pasteur est ressuscité, les loups ont pris la fuite et les bergers-pasteurs ('*allanē*) sont rassemblés.

II 612,16

84 Jacques n'ignore pas le texte matthéen (Mt 15,24), qu'il interprète en attribuant au Christ la vocation de rassembler les fils d'Israël, tâche jugée difficile en comparaison avec l'appel des peuples (*qraytā d-'amē*), car ces derniers sont attentifs à la voix du pasteur (I 432,12-433,7; cf. aussi IV 745,20-746,1). Un accent est cependant mis sur le rassemblement des disciples après leur dispersion suite à la mort de Jésus, notamment au Cénacle (II 612,15-16; 617,3-4; III 714,11-12; 730,9-10; V 603,3-4; 690,10-11).

85 La brebis perdue peut être représentée par des personnes que le Christ retrouve dans une situation de perdition, telles que Zachée (I 354,12-15; 359,5-6), la Cananéenne (I 428,18-19), Simon le Pharisien et la pécheresse (II 418,12-13), la fille de Jaïre (III 543,9sv), le démoniaque gérasénien (IV 689,8-9), mais aussi Simon Pierre après son péché (I 525,5-6), ou Adam qui représente l'humanité dans son ensemble (II 283,18-21).

86 Cf. I 459,1-2; IV 745,18-746,1.

87 I 465,7-8. Au lieu de voir dans cette critique une réminiscence antiarienne, il serait plus plausible d'identifier les destinataires auxdits nestoriens. Pour l'identification des adversaires de Jacques, cf. notre *Saint Paul*, p. 64-65.110.131.139.149.

88 Cf. *supra*, p. 50-51.

De même, Jacques aurait bien pensé aux successeurs des apôtres dans la prière qu'il élève au Pasteur pour que les pasteurs de l'Église soient un :

Tu es un pasteur unique (cf. Jn 10,16); que les pasteurs soient un en toi.

II 634,11

Et le texte continue par une prière adressée au Fils pour qu'il épargne aux pasteurs la dispute et la division entre eux (II 634,13-16). Mais ce n'est pas seulement en comparaison avec les pasteurs terrestres que le Christ Pasteur est doté du caractère sacerdotal. C'est surtout par l'acte qu'il pose, par l'offrande de soi dont il est lui-même l'auteur qu'il se définit comme prêtre, ou grand prêtre. Nous avons noté que cette offrande de soi sur la croix fait de lui le pasteur universel, le pasteur de tous les hommes⁸⁹, même s'il est vrai que cette universalité s'est concrétisée par l'émergence de l'Église (III 214,21-22).

7.3.1.3 Pasteur et Agneau

Le lien qui unit l'agneau et le sacrifice, appliqués tous les deux au pasteur divin, résulte du fait que l'appellation d'agneau évoque nécessairement sa destinée qui n'est que de devenir sacrifice :

On l'a appelé agneau, parce qu'il s'apprête à devenir sacrifice.

IV 114,9

Contrairement à l'agneau pascal, l'Agneau divin devient sacrifice « par son propre vouloir » (dans Peš Jn 10,18, on a l'expression *men šebyan* = par mon propre vouloir) (v 482,8), en « s'immolant lui-même (*hū dbaḥ yateh*) au Golgotha » en faveur de l'Église (v 631,5-6). Toutefois, pour que l'immolation de l'agneau soit une offrande, un sacrifice (II 542,3sv), il est nécessaire que l'agneau soit innocent, donc privé de tout péché (cf. He 7,26), condition que seul le Christ remplit à l'exclusion de tous les autres qui sont pécheurs (II 541,6-13). La même condition est requise du sacrifice : pour qu'il soit parfait, il faut qu'il s'identifie avec son offrant, ou son sacrificateur, qui mériterait à ce titre le nom de pontife :

Notre Seigneur lui-même est grand pontife et sacrifice parfait,
pour cette raison il s'est immolé lui-même devant son Géniteur.

II 486,12-13

89 Cf. III 214,19-20; CJ I 325-326, que nous avons cités aux deux pages précédentes.

D'ailleurs, Jacques insiste sur le fait que seul le Fils est apte à « s'offrir lui-même devant son Géniteur » (II 453,3-4). En effet, Jacques reprend une argumentation pareille à celle qu'il développe au sujet de l'agneau, d'après laquelle le Christ ne pourrait être un sacrifice, une offrande, s'il méritait la mort (II 542,3-6).

Au fondement de l'acte lui-même qui constitue le Christ Prêtre comme sacrifice, Jacques retrouve la croix conçue comme la « limite » (*sakā*) de tous les sacrifices (III 258,4). Par le fait même, le sens de la croix et du sacrifice est, comme nous le disions, l'expression de l'amour du Père pour le monde (II 790-791), « l'interprète (*mfašqaneh*) de l'amour du Père » (II 791,4). Dans cette perspective, étant à présent dit du Fils, cet amour est lui-même l'auteur de l'offrande de soi et agissant comme un lieu-tenant du Christ Prêtre :

Notre Seigneur est venu pour devenir sacrifice pour sa (du monde) purification.

Son amour tint la place du prêtre et c'est par lui qu'il s'offrit lui-même.

III 237,16-17

7.3.1.4 Les deux titres de docteur et de maître

À première vue, les deux titres de docteur (*safrā*, *malfanā*) et de maître (*rabā*) ne semblent pas contribuer à la compréhension du Christ comme prêtre, ou, du moins, ne constituent pas une de ses fonctions principales⁹⁰. Surtout que ces titres peuvent être également accordés au Père et à l'Esprit Saint⁹¹, auxquels le statut sacerdotal ne peut être imputé. Or, les titres se trouvent aussi appliqués à des personnes qui n'ont rien à voir avec le sacerdoce, ce qui nécessite la justification de leur application au Christ en tant que prêtre⁹².

90 Contrairement à Aphraate et à Éphrem, Jacques parle du Christ comme *safrā*, qui n'est pas nécessairement réservé au scribe, car il peut signifier docteur. Pour les références, nous renvoyons à celles qui sont données dans le corps du texte. Cependant, en vue de le distinguer des docteurs et des maîtres humains, Jacques qualifie le Fils de grand scribe (*safrā rabā*) (I 217,9; II 298,20; 315,13; Lettres 4,1), de « grand maître » (*malfanā rabā*) (I 695,6), ou encore de « maître de tous les maîtres » (*rabā d-hūl rabanīn*) (II 301,14), de maître qui, « si lui ne l'est pas, il n'y a pas de maître » (*d-elā en hū rabā lā it*) (II 294,12).

91 Sans être exhaustif, pour le Père comme docteur et maître, cf. II 23,11.16; 118-119; CJ IV 151; pour l'Esprit Saint, cf. Lettres 117,3-5; 206,22-26. Dans ce dernier texte, il est dit que la doctrine de l'Esprit Paraclet « est donnée (*metmalal*; litt. : est parlée) par toute la Trinité, et ce n'est pas le seul Esprit qui est établi docteur (*malfanā*), sans l'action du Père et de son Fils bien-aimé ». Pour cette dernière idée, cf. *supra*, p. 86.

92 Là aussi, nous renvoyons à quelques cas exemplaires, où à certaines personnes est attribué

Cependant, la question qui demeure en suspens est celle de savoir ce qui constitue l'identité du prêtre : est-ce l'exercice cultuel, y compris l'offrande de soi du Christ, ou la proclamation de la parole, laquelle jouit d'une efficacité salvifique qui n'est pas moindre que celle de l'efficience de la geste cultuelle, ou encore, même si cet aspect est moins accentué chez nos écrivains syriaques, la fonction de gouverner ? Suffit-il de montrer que les deux dernières fonctions sont clairement rattachées au Christ Prêtre pour que le caractère sacerdotal leur soit reconnu ? Par ailleurs, si chaque acte a un quelconque rapport au Christ Prêtre, il y a risque de tout considérer comme constituant un trait du sacerdoce christique.

Quoi qu'il en soit, même si le lien entre la fonction de docteur et le sacerdoce christique n'est pas aussi clair chez Jacques que chez Éphrem, il n'en demeure pas moins vrai qu'on ne peut ignorer son importance, surtout si l'on considère le rôle que cette fonction joue dans la formation des Douze, ce qui la constitue source et point de référence de tout enseignement ultérieur, ecclésial et surtout sacerdotal.

Si, durant sa vie terrestre, Jésus enseigne la foule en recourant aux paraboles, il manifeste une plus grande attention à ses disciples, ce qui implique de sa part un plus grand investissement d'amour et de patience :

Comme un maître (*malfanā*) plein d'amour pour ses disciples,
Peu à peu, il les attire vers sa doctrine.

I 256,21-257,1

Ne pouvant exposer tout le contenu de cet enseignement christique, nous nous contentons de donner ses traits fondamentaux. Un des premiers traits est son pouvoir d'accorder le salut, ce qui implique que la doctrine du Christ est essentiellement sotériologique. Cela, à la différence des doctrines des sages et des scribes de ce monde que Jacques déclare sans profit (I 699-700). Souvent, pour mettre en valeur le lien qui unit le salut à l'enseignement du Fils, Jacques oppose cet enseignement à celui du serpent qui causa la mort (I 274,9-275,8 ;

le titre de docteur. Il en est ainsi de Nabuchodonosor devenu « docteur » (*malfanā*) pour son peuple (II 135,10-17), après avoir été saisi par la vérité sur le véritable Dieu proclamé par les trois jeunes gens jetés dans la fournaise (II 132,14-15). Le titre est surtout attribué aux prophètes pour avoir révélé le mystère du Sauveur (IV 434,9-10). Mais, à la suite d'Éphrem, les deux grands maîtres pour Jacques restent la nature et le Livre saint, celui-ci succédant à la nature qui a été troublée par la liberté humaine. Cf. *supra*, p. 234 et n. 103 ; aux textes donnés ci-dessus, cf. aussi I 410-411 ; III 909-910.

615,19-617,2), dont les hérétiques se sont inspirés et enivrés⁹³. Jacques distingue également l'enseignement du Fils de celui apporté par Moïse, en ce que le premier procéda à l'intériorisation et à la radicalisation de la doctrine du second⁹⁴. Ce n'est pas sans raison que Jacques interprète le « devenir docteur » (*hwā mal-fanā*) en le plaçant dans l'économie du salut, perspective suivant laquelle Jésus ouvre « la porte pleine de lumière pour le monde entier » (IV 806,14-15) tout en éclairant « la création par sa doctrine » (Lettres 4,1-3).

Un second trait propre à la doctrine du Christ réside dans sa vérité éternelle, transcendant ainsi les sagesse éphémères et aléatoires du monde (I 700,16-701,2):

La parole de vie n'a ni temps ni « transition » (*ma'bartā*)
Elle ne périt pas, car tous les temps lui appartiennent.

I 701,3-4

Une troisième caractéristique de la parole de Jésus est sa capacité de réaliser immédiatement ce qu'elle énonce, annonce, et cela se vérifie aux yeux de Jacques par la conversion immédiate des Samaritains à l'écoute de la parole et de l'enseignement de Jésus⁹⁵. Ce fait confère à la parole de Jésus sa qualité d'être foncièrement créatrice. Mais l'argument qui accorde à l'enseignement de Jésus un cachet divin est le lien intrinsèque entre l'acte que Jésus pose et l'enseignement qui en découle. En fait, les actes réalisés par Jésus, notamment les guérisons et les résurrections qu'il effectue, le définissent comme créateur qui, à l'instar de son Père, manifeste sa puissance par ses actes, tout comme l'enseignement qu'il prodigue et son efficacité le différencient d'un simple scribe:

Non pas comme un scribe que le Fils de Dieu enseigna par des paroles,
mais il posa des actes pour enseigner comme Dieu.

93 Lettres 59,24-60,1; cf. aussi III 604,8-9; Lettres 113,26-28.

94 Cf. I 255, 17-20; I 256,3-6. Dans un autre texte (I 594,5-8), la comparaison n'est pas entre le Fils et Moïse, celui-ci étant un simple médiateur, mais avec la Loi à laquelle Jacques compare le Fils: ayant enseigné par les tablettes de la Loi, Dieu enseigne désormais le monde par son Fils.

95 En voici deux textes significatifs:

À cette semence de la doctrine (de Jésus) que chacun s'applique,
car, aussitôt qu'il sème, il récolte moyennant la doctrine (II 308,5-6).
Aussitôt que sa parole tomba dans le village, des communautés ont germé,
et rapidement le chemin fut rempli d'une grande récolte (II 308,13-14).

En effet, le Créateur manifeste sa puissance par l'acte,
 et, au lieu de paroles, il établit sa doctrine moyennant ses créatures.
 De même, le Fils du Créateur enseigna de la sorte dans les com-
 munautés (*ba-knūṣatā*, qui peut aussi signifier « dans les syna-
 gogues »),
 car, au lieu de paroles, il réalisa des signes (*atwatā*) d'héroïsme⁹⁶.

IV 680,9-14

Cependant, Jacques prévient que les actes prodigieux effectués par Jésus ne constituent pas un but en eux-mêmes et pour eux-mêmes, mais ils sont posés au service de l'enseignement :

Le Fils de Dieu n'a pas voulu faire des signes (*atwatā*),
 mais, par les signes, il a (voulu) enseigner sur sa (deuxième) venue.

IV 683,3-4

Il semble toutefois que l'acte par excellence que Jésus accomplit sur terre est sa mort, par laquelle il renouela le monde (IV 683,6 : « C' est lui qui renouvelle le monde par sa mort »). Signe, la croix est aussi la source de tout enseignement, au-delà de laquelle il n'y a plus d'enseignement, comme au-delà de l'âge adulte atteint par l'homme, ou au-delà de la cinquième alliance scellée par le Fils, il n'y a plus de croissance (I 335,17-337,12)⁹⁷. Comparée à la source d'Éden qui se divise en quatre fleuves, la croix est cette source d'où surgit l'enseignement du Fils, destinée à être répandue dans les quatre coins du monde par les disciples (I 321,11-322,6). Nous avons rencontré ce texte dans lequel Jacques compare le paradis à la Bonne Nouvelle dont la source est le Christ, où viennent se planter les docteurs de l'Église (II 825,12-19)⁹⁸. Ainsi, l'enseignement prend racine dans le Christ et, à partir de lui, se transmet aux disciples et aux docteurs de l'Église, ce qui crée un lien étroit entre les deux derniers et leur Maître. Autrement dit, on ne peut aborder la fonction d'enseignement, qui sera attribuée plus tard

96 Cf. aussi IV 671,13-14; plus loin, dans IV 672,19-20, Jacques souligne que le Fils de Dieu « confirme ses paroles par ses actes ». L'exemple qu'il analyse est la péripécie des noces de Cana, où la transformation de l'eau en vin annonce le renouveau du monde, de la résurrection des morts aussi bien que de la transformation du mariage en une voie de sainteté (IV 670-671).

97 Dans ce texte auquel il est fait référence, Jacques énumère, en plus de ce que nous avons évoqué, un ensemble de vérités où le nombre cinq renvoie à une entité parfaite : les cinq sens de l'homme, les cinq premiers livres de la Bible, les cinq horaires des ouvriers de la vigne (Mt 20,1-16).

98 Cf. *supra*, p. 114.

au prêtre, sans évoquer le Maître par excellence, source de tout enseignement. Cela constitue même une condition *sine qua non* sans laquelle ni apôtre ni docteur ultérieur ne peuvent se déclarer tels s'ils ne se rattachent au Christ Maître. Jacques insiste sur ce point en interprétant l'acte de modestie accompli par le Fils qui accepta de laver les pieds de ses disciples, et cela pour leur enseigner que, quoiqu'ils s'abaissent, ils ne peuvent égaler la modestie du Dieu qui s'est abaissé et est devenu esclave (II 462,9-463,3). À Simon Pierre qui refusa qu'on lui lave les pieds, le Seigneur fait comprendre :

Si tu n'acceptes pas ma nouvelle doctrine que je t'enseigne,
en aucun cas tu ne peux devenir docteur pour la terre entière.

II 463,12-13

7.3.1.5 Le Christ Médiateur

Pour ce titre, nous nous abstenons de donner ici une étude détaillée et approfondie, étant donné que, à deux reprises et en d'autres occasions, nous avons eu l'occasion d'en dissenter⁹⁹. En fait, nous nous limiterons aux traits qui le présentent en rapport avec le sacerdoce du Christ. Plaçant le titre dans l'économie du salut, du fait qu'à l'intérieur de la Trinité il n'y a « ni (être) extérieur, ni intérieur, ni médian » (III 601,3-4), il a semblé plus logique pour notre docteur de le mettre en rapport avec le Christ comme grand prêtre. Ainsi, dans la ligne de sa conception du médiateur, un, mais constitué des deux « partis » (*gabē*), Dieu et l'homme, Jacques élabore et fonde sa conception du Christ grand prêtre, un, mais assumant sa fonction d'expiateur, ce qui fait de lui un grand prêtre pour nous. Au premier aspect du titre de médiateur, être Dieu de Dieu, correspond sur le plan du sacerdoce le fait d'être « expiateur » et de donner la « consécration aux prêtres et le pardon aux pécheurs, car il est demeuré dans ce qui lui est propre, sans changement » (Lettres 80,26-28). Quant au deuxième aspect du titre de médiateur, qui se traduit par « le même est homme pour nous, car il est devenu de nous », lui répond, pour le sacerdoce, celui de « devenir apôtre et grand prêtre pour nous, auprès du Père, car il est devenu de nous (*'al da-hwā menan*) » (Lettres 80,24-26)¹⁰⁰. Autrement dit, le statut de grand prêtre qu'acquiert le Fils se situe dans le prolongement de l'incarnation, même si,

99 Cf. surtout nos *Théologie* II p. 28-32.49-52 et *Saint Paul*, p. 84-90. Dans ces deux écrits, nous avons plutôt souligné les deux aspects christologique et sotériologique du titre, étroitement liés chez Jacques, sans nous soucier de sa dimension sacerdotale, sauf le fait de citer le texte des Lettres 80,13sv, auquel nous allons revenir maintenant.

100 Albert traduit la dernière expression syriaque par « parce qu'il fut d'entre nous ».

comme c'est le cas pour le titre de médiateur, il ne peut y avoir dissociation entre ce qu'il est et ce qu'il devient. En fait, il est expiateur et consécrateur des prêtres d'une part, et apôtre et grand prêtre qu'il devient d'autre part.

Le rapport entre les deux titres de médiateur et de grand prêtre ne se limite pas seulement à leur origine commune, mais s'étend plus clairement encore – car nous avons déjà noté que le grand prêtre qu'est le Christ est expiateur de toute éternité – sur la fonction commune aux deux, celle de la réconciliation. Partant de l'idée que la tâche essentielle du médiateur est de réconcilier les deux parties en discorde, Dieu et l'homme, et de rétablir la paix entre eux (cf. Ep 2,14-18)¹⁰¹, Jacques en profite pour passer subrepticement, se fondant sur le même concept de réconciliation, à l'idée d'expiation qui est propre au Fils en tant que grand prêtre. Il semble même que, dans l'esprit de Jacques, ce soit la notion de médiateur qui fonde la possibilité pour le Christ de devenir Prêtre. Car seul le Fils comme grand prêtre est capable d'accéder au Saint des Saints d'en haut, auprès du Père; il le réalise en tant que médiateur, grâce au fait qu'il est du Père et, par conséquent, expiateur:

Adam courroucé, qui le ramène et le réconcilie,
sinon son Seigneur qui est devenu médiateur pour lui?
Il n'y a pas de pontife terrestre qui puisse s'élever
à la hauteur du Père et le supplier pour la réconciliation.
Pour cette raison, il a libéré Aaron des sacrifices,
car, en ce lieu, le sang des animaux ne (peut) entrer.
À sa place, le Fils est devenu grand pontife
et, par son propre sang, il entra auprès de son Père, en son lieu supérieur
(*ramā*; litt.: haut).
Là où demeure la Shekina du Père, il fit entrer son sacrifice,
non pas (un sacrifice) étranger, mais (c'est) lui-même (qui s'offre) pour
les pécheurs.
Qu'un pontife entre dans le Saint des Saints, l'intérieur,
aucun pontife ne peut y entrer, à part lui.

II 207,2-13

Le rapport entre médiateur et grand prêtre se resserre encore davantage quand on se rend compte que, pour Jacques, le Fils en tant que médiateur endura la Passion, la croix, par laquelle l'expiation a été procurée:

101 Pour les textes, nous renvoyons à nos deux ouvrages cités à la n. 99.

Le Fils, médiateur, assuma aussi la Passion (*ḥašē*) pour toi.
Il assuma ta grande impiété en sa Personne (*ba-qnūmeh*) afin que tu
obtiennes l'expiation¹⁰².

I 674,11-12

Même les fonctions d'introduire la prière auprès du Père, d'agréer les supplications avec lui et d'accorder les dons¹⁰³ relèvent de la responsabilité du Fils en tant que grand prêtre qui donne l'expiation, tâches qu'il accomplit grâce à sa qualité de médiateur :

Il accueille, fait entrer, prend et fait sortir de la maison du Père,
Comme un médiateur entre nous et son Père pour nous obtenir
l'expiation.

I 316,15-16

7.3.1.6 Christ et Melchisédech

Dans des études précédentes, à plusieurs reprises, nous avons eu l'opportunité d'étudier la figure de Melchisédech en rapport avec le sacerdoce christique¹⁰⁴. Nous n'allons pas répéter ce qui a été exposé ailleurs, même si nous devons être amené à sacrifier certains aspects de cette figure pour nous centrer sur l'essentiel, sur ce qui fait sa richesse, mais aussi sur les interrogations qu'elle suscite et auxquelles Jacques tente d'apporter des réponses qui lui semblent appropriées. Ainsi, aux développements fournis par Jacques à ce sujet, nous consacrerons une note succincte, d'approche plutôt personnelle, dans laquelle notre souci premier sera de relever les raisons de l'excellence de Melchisédech par rapport aux autres prêtres et les arguments que retient Jacques pour soutenir sa thèse. On constatera que l'argumentation de l'auteur est essentiellement fondée sur l'Épître aux Hébreux et, comme toile de fond lointaine, sur le Ps 110,4.

À la suite de l'Épître aux Hébreux, partant à la quête de ce qui représente au mieux le sacerdoce christique, Jacques constate que Melchisédech surpasse tous les autres sacerdoce, à commencer par celui des patriarches,

102 Pour l'attribution à la croix de la paix entre les deux parties en discorde, cf. aussi Lettres 128,9-10; 233,5-12.

103 I 316,11-14; cf. aussi III 492,12-493,15v.

104 Cf. nos *Théologie* I p. 227-239 et II, p. 32-37. On peut également consulter l'index publié à la fin du deuxième tome pour un répertoire exhaustif des citations concernant le personnage. Pour la littérature à ce sujet, cf. Brock, *Syriac Studies*.

jusqu'au sacerdoce lévitique. En effet, l'image de Melchisédech dépasse celle des prêtres, des rois et des justes, étant donné qu'elle est « la plus belle de toutes les images » (*ṣūratā*) (v 179,19). Pour cette raison, notre grand prêtre accepte de lui ressembler, bien qu'il soit son Seigneur (v 179,20)¹⁰⁵.

La raison fondamentale qui expliquerait cette prédilection pour Melchisédech est la perfection dont il jouit et qui est représentée à la fois par son caractère unique en tant que personnage appartenant à l'Ancienne Alliance et par l'aspect spirituel de son offrande. À vrai dire, unicité et spiritualité sont les deux facettes d'une même réalité, car l'unicité se traduit par la spiritualité et celle-ci fait valoir l'unicité de son détenteur. Toutefois, il faut bien préciser que l'aspect spirituel n'inclut pas en lui-même l'unicité, à moins que celle-ci ne soit déclarée telle. Encore faut-il spécifier que la spiritualité dont jouit Melchisédech n'est pas partagée par d'autres personnages dans la période qui nous intéresse¹⁰⁶.

Les deux traits qui définissent l'aspect spirituel de Melchisédech sont d'abord son offrande de soi, qui s'exprime essentiellement par l'offrande de son âme limpide et de son cœur pur (v 156,15-20), par ses pensées et ses prières et non par des sacrifices sanglants (v 157,21-158,2). En cela, il préfigure le mystère de la Croix, don de soi du Fils par excellence par lequel fut obtenue la rémission des péchés (v 158,5-10). Projetant sur Melchisédech le salut qui fut réalisé par le Christ, Jacques suppose qu'il peina tous les jours dans la supplication à Dieu pour la conversion des peuples¹⁰⁷. Par ce fait, il agit dans le monde comme le lieu-tenant (*naṭar dūktā*) du Seigneur et porte comme lui « le péché du monde » (Jn 1,29) (v 170,4sv). Le deuxième aspect du caractère spirituel de

105 Il arrive à Jacques d'inverser le rapport de comparaison, faisant de Melchisédech le pontife qui « est revêtu de la ressemblance du Fils de Dieu » (BedS 850,20). Plus loin, nous verrons que c'est le mystère (*razā*) du Fils qui lui fait mériter d'être grand prêtre, qui le rend glorieux.

106 L'unicité est exprimée par des termes ou des expressions tels que « le seul » (*balḥūd*) qui officia spirituellement (v 159,9), le « seul » (*hū balḥūdaw*) à avoir établi l'ordre spirituel (v 170,2), qu'« il n'a pas de compagnon dans la perfection » (v 160,6). Parce que Melchisédech utilise du pain et du vin pour son offrande, Jacques conclut que « personne n'officia par ces mystères, à part lui » (v 166,6). Par son offrande de soi, aucun pontife ne lui ressemble, à part notre Seigneur (v 172,1-4). Étant le seul pontife de sa race, il est rendu « unique dans son sacerdoce, comme notre Sauveur » (v 172,13-14); il est aussi unique, parce qu'il est le seul à avoir réuni en sa personne le double pouvoir sacerdotal et royal (v 173,22-174,1sv).

107 En recourant au terme « peut-être » (*kbar*) (v 170,3), Jacques veut attirer l'attention sur ce qui relève de vérités certaines et ce qu'il considère comme une simple opinion qui n'engage que lui.

Melchisédech réside dans l'offrande du pain et du vin à Abraham, offrande qui renvoie aux mystères, aux « ordres spirituels » (*taksē rūḥanayē*) qui seront célébrés dans et par l'Église (v 165,22-166,3), et qui se rapportent à la croix qui les révélera :

Par ces mystères, personne n'a officié à part lui
jusqu'à Notre Seigneur qui les révéla par sa croix.

v 166,6-7

Melchisédech a vu que (le Fils) donna son corps et son sang au monde ;
par le pain et le vin qu'il offre, il lui peint une image (*ṣalmā*).

v 400,11-12

Le but de l'offrande à Abraham est bien de faire participer le « père des nations » à ses « mystères spirituels » (*razaw rūḥanayē*) (v 165,18-19), aux « mystères de son Seigneur » (v 166,16-17), à « son pontificat seigneurial (*kūmrūteh maranaytā*) » (v 167,3-4).

Au cours de notre exposé sur les raisons de ressemblance entre le Fils et Melchisédech, nous allons encore revenir sur d'autres aspects définissant la spiritualité de ce dernier. Certaines de ces raisons élucideront l'un ou l'autre des deux traits de la spiritualité que nous avons analysés, d'autres apporteront des éléments nouveaux.

Dans le but de suivre la pensée de l'auteur, nous énumérons, à sa suite, les raisons qui élèvent Melchisédech et qui le rendent digne d'être à la ressemblance du Fils. L'une d'elles est que « sans sacrifices il obtint la réconciliation avec le Père » (v 155,17-18), tandis que le Fils lui ressemble parce qu'il expia le monde par « son propre sang » (v 158,5-6). Une autre raison est le fait que « son sacerdoce n'a ni début ni fin » (v 155,19-20). Ce qui pose problème pour Jacques n'est pas le « début » du sacerdoce de Melchisédech, dont l'origine demeure enveloppée de mystère, mais bien sa fin. En fait, si l'ignorance au sujet du début est la conséquence d'un sacerdoce qui ne s'enracine pas dans le sacerdoce lévitique, l'affirmation qu'il n'a pas connu de fin reste problématique, du moment qu'on sait qu'il a subi la mort comme tous les mortels. Un deuxième énoncé d'après lequel le sacerdoce du Fils demeure « à jamais » (*l'alam*), comme l'est le sacerdoce de Melchisédech (He 5,6 ; etc.) (v 161,13-14 ; 165,15), vient corroborer l'idée d'après laquelle le sacerdoce de Melchisédech ne connaîtra pas de fin, donc demeurera éternellement.

À première vue, on croirait résoudre cette aporie relative à l'éternité du sacerdoce de Melchisédech en considérant que la mort dont souffrit Melchisédech est prise par Jacques dans le sens d'une réalité physiologique, bien que mys-

térieure (v 162,6-7; 171,4). Considérée comme telle, elle ne fait qu'aggraver la question de son sacerdoce. Car, se demanderait-on, comment un mortel peut-il être doté d'un sacerdoce qui demeure à jamais? À la vérité, la solution ne peut être que théologique. Partant de la conviction que la gloire de Melchisédech est un don du Fils (cf. v 157,5-10), Jacques suppose que son élévation est destinée à le rendre capable de peindre le mystère de son Seigneur (v 163,4-5). Pour ce faire, le Fils devait se vider lui-même, prendre l'image du serviteur (Ph 2,7) pour que le commun des mortels soit à même de le représenter (v 163,6-9). Mais le problème se complique encore davantage lorsque Jacques met l'accent sur la dissemblance, en reconnaissant que la Bonne Nouvelle a révélé le début et la fin du Fils, sa naissance et sa mort sur la croix respectivement :

Notre Seigneur caché, la Bonne Nouvelle a révélé sa naissance et sa mort,
mais elle a caché le «mystère» (*šarbeh*) de Melchisédech, bien qu'il soit manifeste.

v 163,2-3

En fait, souligne Jacques, si l'Écriture Sainte a honoré Melchisédech pour que son image ne soit pas assombrie par la «petitesse» (*z'ūrūtā*) et qu'elle soit digne de peindre la beauté du Fils (v 163,14-17), elle a en revanche montré la kénose qui ne convient qu'au seul Fils (v 164,4 : «À Notre Seigneur seul convient la modestie»), dont l'outrage, la Passion et la mort endurés pour le salut de l'homme sont incapables de porter atteinte à sa gloire (v 164,20-165,5). Ce double mouvement, la kénose du Fils et l'exaltation de Melchisédech, montre que la ressemblance au Christ renferme une plus grande dissemblance : si l'on a écrit que Melchisédech est doté d'un sacerdoce qui n'a pas de fin, ce n'est que parce qu'il a été élevé afin d'être à même de peindre le sacerdoce christique. En fin de compte, il semble même que Jacques s'oriente vers une valorisation de Melchisédech en tant qu'image à laquelle seul le Seigneur ressembla (v 172,3-4), ce qui met plus l'accent sur la vérité que représente le Seigneur que sur l'image que dépeint Melchisédech.

Toutefois, cette comparaison entre le Fils et Melchisédech ne peut se faire qu'aux dépens de Melchisédech qui, pour être élevé, a dû entraîner la kénose du Fils. Comme pour se rattraper, Jacques revient plus loin sur le caractère éternel du sacerdoce de Melchisédech pour y voir un signe de son trait spirituel (cf. aussi v 165,14-15). Autrement dit, l'éternité du sacerdoce est le fruit, le résultat de la spiritualité qui le singularise :

Il n'a pas officié par ce sacerdoce qui se détruit,
mais par celui qui se maintient à jamais, spirituellement.

V 170,19-20

David le voyant dans cet ordre spirituel,
comme s'il n'était pas mort, il l'appela pontife (demeurant) à jamais.

V 171,3-4

Une autre raison de leur ressemblance, la moins développée et articulée par Jacques, est tout simplement énoncée : le Fils est à la ressemblance de Melchisédech, qui ne reçoit pas son sacerdoce d'un précédent et ne le transmet pas à un suivant (v 155,21-22)¹⁰⁸. Jacques décrit ce don du sacerdoce à Melchisédech comme une « épiphanie » (le verbe *denḥat*) qui émerge en lui, comme elle émergea en notre Seigneur (v 156,2). Plus loin dans le *mūmrā*, Jacques semble y lire un signe de l'unicité de Melchisédech et du Fils : Melchisédech est le seul pontife dans sa tribu et le Seigneur ne descend pas de la tribu de Lévi, puisqu'il lui a plu d'appartenir à la ligne royale, davidique (v 172,13-16).

Cette origine non sacerdotale, « laïque », de Melchisédech et du Christ inspire une autre raison qui justifie leur ressemblance : Melchisédech est choisi parmi les peuples pour devenir pontife, préfigurant le Fils qui « sauvera les peuples par son sacrifice » (v 157,9-10). En parlant ci-dessus de l'unicité de Melchisédech, on a évoqué sa supplication pour la conversion des peuples. C'est en tant que « fils des peuples » qu'il porta à Dieu la supplication des peuples, annonçant le Seigneur qui « par sa mise à mort, immola les péchés » (v 170,3-12).

Ce qui vient d'être exposé sur les raisons de la ressemblance entre Melchisédech et le Fils suffit pour éclairer le sacerdoce christique. On aurait pu s'arrêter là, si la comparaison entre Melchisédech et Abraham n'apportait pas un supplément de lumière sur la « spiritualité » et, par conséquent, sur la perfection qui fait que le premier est considéré comme supérieur à celui qui est appelé « le père des nations » (cf. v 166,17), le « chef des patriarches » (*rīšā d-abahatā*) (v 175,5). Étant le « seul et unique pontife du Seigneur » dans un monde plongé dans le paganisme, et vu qu'il est le seul qui mérite d'être associé à un ministère spirituel de pain et de vin, offrande de Melchisédech, Abraham est jugé digne de recevoir la bénédiction de Melchisédech (Gn 14,19) (v 167,11-18) et de lui payer la dîme (Gn 14,20) (v 168,13-14; CJ 11 29-34; BedS 850,19).

Dans cette perspective, Melchisédech est estimé plus excellent qu'Abraham, que Jacques réduit à un « serviteur » face à Melchisédech qualifié d'« inten-

¹⁰⁸ On reviendra à cette idée *infra*, p. 533.

dant » (*rabbaytā*) (v 176,14-15). En la personne d'Abraham, continue Jacques, Lévi, couché dans les reins du patriarche, paya lui aussi la dîme à Melchisédech (v 169,5-10), geste accompli par un « inférieur » (*bšīrā*) à l'égard de Melchisédech, le grand prêtre (v 169,15-16).

La plus grande différence entre Melchisédech et Abraham se manifeste cependant par l'histoire qui révèle tout sur Abraham, tandis qu'elle tait ce qui se rapporte à Melchisédech. Et Jacques d'expliquer ce phénomène en alléguant le caractère spirituel de Melchisédech que le peuple, encore « psychique » (*naḥ-šanayā*), attaché aux « choses matérielles » (*faḡranayātā*; litt. : corporelles) et se nourrissant encore de lait, ne peut comprendre. Pour cette raison, s'inspirant de l'Épître aux Hébreux, Jacques reconnaît que toute parole sur Melchisédech « est supérieure (ici *rabā*, grande, noble) et difficile (*ḥasīnā*) à expliquer (*l-metfašaḡū*) »¹⁰⁹. En revanche, Melchisédech « se comporte en esprit » (*b-rūḥā metdabar wā*) et s'affirme comme spirituel. À la suite de l'Apôtre des nations, Jacques le définit comme « celui qui juge et n'est jamais jugé » (1 Co 2,15). De ce fait, Melchisédech juge le monde « en esprit » (*b-rūḥanūtā*) et ne peut être jugé, car, se comportant « parfaitement » (*gmīrāyit*)¹¹⁰, il échappe à toute possibilité d'être connu par le peuple juif (pour tout cela, cf. v 176,18-178,19).

7.3.2 *Le Christ comme prophète et son rapport au sacerdoce*

Même si le danger de l'arianisme s'est amenuisé à l'époque où Jacques écrit, celui-ci ne continue pas moins de refuser d'attribuer au Fils le simple titre de prophète. Ayant déjà abordé, à plusieurs reprises, la qualification prophétique du Fils chez Jacques¹¹¹, il est désormais plus sensé de nous centrer sur la valeur du titre et son rapport au sacerdoce.

Dans la ligne d'Éphrem, Jacques n'hésite pas à corriger le titre de prophète (Dt 18,18) par celui de « Seigneur des prophètes » (1 47,22-48,1). Plus qu'Éphrem

109 He 5,11 (v 177,10-11). Jacques ne cite pas littéralement le texte, mais préfère choisir des termes plus simples : Il remplace *sagīyyā hī meltā l-mīmrah* (Peš) par *rabā hī meltā*, et *l-mfašaḡūtah* par *l-metfašaḡū*. Dans v 178,5, comme dans Peš, Jacques emploie *ʿasqā* pour difficile, mais dans 177,11, il recourt au terme *ḥasīnā*.

110 La perfection décernée à Melchisédech s'oppose à l'imperfection des sacrifices, le sacerdoce lévitique étant assimilé à l'« ombre » (*ṭelanyatā*, au pluriel) par rapport à la réalité (v 158,21-22). Dans Ril II 558,6-12, la perfection du sacerdoce de Melchisédech, préfigurant le chemin de la croix, est opposée à l'imperfection de la Loi et à son observance. Un écho à cette conception est allégué aussi dans le *mīmra* sur Melchisédech, où, à l'« ordre des choses anciennes » s'oppose la perfection de la croix : « La perfection, seule la croix nous la montre », ce qui se traduit pour le sacerdoce par le contraste entre les sacrifices sanglants et l'offrande de soi (v 159,13-14). Celle-ci, caractérisant le sacerdoce parfait de Melchisédech, lui accorde la prérogative « de célébrer les mystères (*razeh*) de la croix » (v 156,1-4).

111 Cf. notamment notre *Théologie* II p. 27-32 et, dans l'index, sous le terme « prophétie ».

cependant, il expose les raisons qui ont poussé Moïse à donner ce titre au Fils: d'abord parce que Moïse l'a peint totalement et en toute chose (*ḥūleh b-ḥūlhēn*) (I 45,10-13), s'identifiant à ses «mystères de vérité», et qu'il finit par l'appeler «prophète comme moi» (I 47,22-48,1), ensuite, parce que Dieu ne voulait pas révéler qu'il a un Fils, de peur que le peuple ne retombe dans le polythéisme (IV 105,4sv), enfin, parce que le Fils avait l'intention de venir «se mêler aux hommes» (IV 111,13-14). Toutefois, comparé aux autres noms et surnoms attribués au Fils par les prophètes, le seul nom qui soit digne de lui est celui de «Fils bien-aimé» que le Père lui donna¹¹².

Il n'entre pas dans notre intention de rendre compte de l'exégèse que Jacques consacre à certains textes scripturaires, où le Fils est jugé supérieur aux prophètes. Il en est ainsi lorsqu'il commente la péricope sur la confession de Pierre (Mt 16,13-19), où celui-ci reconnaît Jésus comme Fils de Dieu, tandis que les gens de l'extérieur (*barayē*) le prennent pour un prophète (I 466-474). Dans le récit de la transfiguration (Lc 9,28-36), Jacques distingue entre le Fils et les serviteurs qui sont les prophètes et les apôtres (cf. II 371-372). Simon le Pharisien (Lc 7,36-50) se trompe sur la divinité du Fils, capable de pardonner les péchés, doutant même qu'il puisse être prophète (II 416-417). Surpassant les Pharisiens, la Samaritaine (Jn 4,1-30) confesse que Jésus est le véritable Messie (II 295-297) et le centurion reconnaît qu'il est Dieu (II 269,5-10; 275,14-15).

Après avoir admis que le Fils est supérieur aux prophètes, il s'avère important à présent de savoir si l'activité salvifique du Fils inclut une dimension prophétique qui fait partie essentielle de sa mission. Ainsi formulée, la requête porte sur un éventuel rapport entre cette dimension prophétique et le sacerdoce christique. Comme nous l'avons vu, le Fils est l'auteur, le trésor (cf. III 298,9-10), la source de toutes les prophéties à qui il insuffle l'Esprit (cf. II 362,20)¹¹³. Il est aussi l'œil par lequel le prophète sonde les mystères cachés¹¹⁴. Mais le Fils n'en est pas moins celui qui est venu interpréter et accomplir toutes les prophéties le concernant (II 365,13-14), amenant ainsi la prophétie voilée

112 IV 106-107. Cf. *supra*, n. 91. D'après la référence qu'on vient de donner, Jacques semble avoir connu la distinction éphrémienne entre le nom et le surnom. Parmi les surnoms, à côté de celui de prophète, il compte ceux de «pierre» non taillée de mains d'hommes (Dn 2,34), de «bâton» (Nb 24,17), de «rejeton» (*nūrbā*) (Is 11,1) et de «pluie» (Ps 72,6), même si, plus loin dans le texte, Jacques reconnaît que le nom du Fils est caché dans l'A.T. et que les noms que lui donnent les prophètes sont des «noms métaphoriques» (*šīlē*) (IV 107,8-9; cf. aussi I 467,2; IV 115,3).

113 Cf. aussi IV 278,9-12; 312,11-12 et 574,7-10, textes que nous citons dans notre *Théologie* II, p. 368-369.

114 Cf. notre *Théologie* II 369, où nous citons IV 265,17-20.

à se dévoiler sur la croix¹¹⁵. Ce rapport qu'entretient le Fils à l'égard des prophètes le présente comme le Verbe, « la Parole qui donna toutes les paroles aux prophètes »¹¹⁶. Ce qui signifie que le Fils est le cœur même de la prophétie, ce qui l'engendre et la fait subsister. Encore faut-il reconnaître que le kérygme du Fils, l'aspect le plus visible de sa mission prophétique et eschatologique, s'accompagne de l'acte et donne instantanément ses fruits, se distinguant par là-même de la parole des prophètes. Cela se dégage de la comparaison établie entre le message d'Ézéchiel sur la résurrection des morts et l'appel adressé par le Fils aux morts du schéol :

Ce n'est pas Ézéchiel qui prêche (*maḥrez*) là-bas (= au schéol) aux trépassés,
car c'est le Seigneur des prophètes qui appelle les morts pour qu'ils en
ressuscitent.

II 850,1-2

Non seulement la parole du Fils appelle sa réalisation, mais elle est toujours efficace, traduisant en acte ce qu'elle clame en parole, à savoir le salut universel. C'est ce qu'on déduit de la comparaison entre la proclamation de Jonas et celle du Fils :

Notre Seigneur a proclamé mieux que Jonas parmi les nations (*'amē*),
et sa parole a converti tout l'univers à la pénitence.

IV 380,6-7

Mais Jacques établit-il une quelconque corrélation entre la proclamation du Fils et son sacerdoce ? Apparemment, Jacques ne s'est pas soucié de relever le lien qui aurait existé entre les deux fonctions. Cependant, à bien considérer la dimension sotériologique de la parole du Fils, on ne peut que rapprocher son effet de celui du sacerdoce christique, dont le premier fruit est l'expiation des péchés, ce à quoi on reviendra plus loin. À part le fait que sa parole illumine et enrichit, elle guérit tout autant l'âme et le corps, et donc la totalité de l'homme (I 300,9-10 ; II 310,4). C'est ce qui pousse Jacques à la qualifier de « parole de vie », ou de « trésor de vie »¹¹⁷. C'est encore sur la croix, lieu sur lequel se réa-

115 On trouvera les textes dans notre *Théologie* I, p. 163 (III 299,5-6 ; Lettres 174,9sv), et dans *Théologie* II, p. 135 (Lettres 173,23-25 ; CJ V 135-136).

116 Cf. III 298,7-8, texte cité dans notre *Théologie* II, p. 4.

117 Cf. notre *Théologie* II 462-463.

lisa l'acte le plus sacerdotal qui soit, l'offrande de soi du Fils, que se joignent le sacerdoce et la proclamation prophétique du Christ, dont la source coule du Golgotha¹¹⁸.

Ce rapprochement que nous venons d'évoquer entre les deux fonctions pourrait sembler arbitraire, du fait que, nous reprochera-t-on, ce n'est pas le docteur syriaque qui le propose, mais bien une tentative que nous projetons pour trouver un lien entre les deux. Ce qui est toutefois certain, c'est que la parole, la proclamation du Fils, constitue une dimension essentielle de son activité salvifique. En revanche, ce qui est moins certain dans l'esprit de Jacques, c'est sa corrélation avec le sacerdoce christique, à moins de supposer que la proclamation constitue une composante essentielle des fonctions du prêtre.

7.3.3 *Le Christ comme Roi et son rapport au sacerdoce*

Sur la royauté du Fils, plusieurs points rapprochent Jacques d'Éphrem, mais il s'en distingue sur d'autres. En fait, sur le fond, il rejoint Éphrem sur les grandes thèses avec, à l'appui, un plus grand nombre de textes scripturaires qu'il fait d'ailleurs accompagner de commentaires encore plus abondants. Étant donné l'ampleur du thème chez Jacques et vu que nous avons déjà consacré un exposé sur le Messie royal¹¹⁹, nous nous limiterons ici à n'évoquer la riche thématique relative à la royauté du Fils que dans la perspective de mieux cerner son rapport au sacerdoce.

Parmi les multiples traits qui définissent le Fils comme Roi ou Fils du Roi, seuls ceux qui soulignent sa dimension salvifique entretiennent un lien étroit avec le sacerdoce christique¹²⁰. Ce lien se dégage grâce notamment à une comparaison du Fils Roi avec certains rois terrestres. Évidemment, on chercherait en vain un rapport au sacerdoce dans la corrélation faite entre l'Enfant roi et les rois Mages, ou le roi Hérode¹²¹. Encore moins trouve-t-on une quelconque allusion au sacerdoce dans le commentaire du recensement ordonné par César Auguste (Lc 2,1-5), auquel Jacques oppose l'acte par lequel l'Enfant,

118 Cf. notre *Théologie* 11, 462-463; les textes sont I 96,5-6; 321-322, spéc. 321,11-12.19-20.

119 C. notre *Théologie* 11, p. 21-27.

120 Nous ne pouvons que les évoquer ici : son caractère céleste (cf. I 155,5-6), éternel (I 179,15), son pouvoir de donner la royauté (I 177,5), de renouveler la royauté de David par son choix de la modestie (à titre d'illustration, cf. I 447,18; 448,15-16; etc.) qui culmine par le dénuement sur la croix (v 304,7; 663,7; 664,7; etc.), et surtout son aspect sotériologique qui s'exprime par le souci de sauver l'image de Dieu (III 161,15-16), en allant jusqu'à accepter la descente au schéol (v 682,11sv; 794,1; 817,15-16).

121 Cf. notamment I 84-152, le *mīmrā* intitulé « Sur l'Étoile qui est apparue aux Mages et sur le massacre des enfants ».

le roi céleste, inscrit les hommes dans le « livre de la vie », en Éden¹²². Constantin aussi, qui alliait en sa personne royauté et foi, était seulement roi en dépit du titre d'« apôtre » (*šlīḥā*) que lui octroie Jacques pour son engagement dans la défense de la foi de la grande Église¹²³. Le grand roi David, à la lignée de qui se rattache Jésus, ne représente pas non plus un lien avec le sacerdoce, car il n'était que roi et prophète (cf. surtout BedS 847,15-16). Il ne reste que le personnage de Melchisédech qui, en tant que roi et grand prêtre, s'accommode de ce qu'est le Fils, roi et grand prêtre.

Bien que contrastant avec les amples commentaires que réserve Jacques à Melchisédech en tant que figure du Fils comme grand prêtre, ce qu'il dit de Melchisédech comme roi, en préfiguration du Fils Roi, suffit, dans sa concision, à dégager les traits spécifiques qui déterminent la royauté de l'un et de l'autre¹²⁴. À première vue, d'après le sens du nom Melchisédech et du titre « roi de Shalem » (cf. Gn 14,18), celui-ci est présenté comme « roi de justice » et « roi de paix » (cf. II 205,17-20; V 165,16-17). À bien regarder les choses, on constate qu'il est rare que Jacques se soucie de fournir une explication de la justice qui caractérise le royaume de son personnage et, par conséquent, du Fils Roi. Il préfère se concentrer sur la notion de paix¹²⁵. Celle-ci se définit par la prise du pouvoir « sans combat » (II 204,15), ce qui contredit la méthode à laquelle recourent les rois terrestres¹²⁶.

122 Cf. BedS 757,16-759,3. Comme pour Hérode et les rois Mages, l'insistance est mise sur le dépouillement du Fils en tant que roi d'un autre ordre. C'est ce que Jacques réitère, dans une formulation bien réussie concernant le recensement par César: ce dernier cherche à « soumettre » les hommes, tandis que le roi céleste se soucie « de faire triompher les vaincus » (*da-l-ḥayabē nzaḥē enūn*) (BedS 757,22-756,1).

123 Cf. BedS 845-848. Pour le titre d'apôtre, cf. BedS 847,20; 848,6.

124 Quand les deux titres se côtoient, c'est souvent celui du grand prêtre qui est expliqué par la suite; à titre d'illustration, cf. II 775,7sv; V 157,13sv; 159,3sv.

125 À part la référence relative au Fils Roi que Jacques fait à Is 11,5 (« La justice sera la ceinture de ses reins ») (II 206,6), ses énoncés à ce sujet ne vont pas plus loin que l'affirmation que le Christ est « roi de justice » (cf. II 205,19,21, texte qui vient d'être cité dans le corps du texte; 206,7), expression qu'il applique également à Melchisédech (II 775,8; V 155,11; 165,17, texte cité dans le corps du texte; 172,18; 174,11) qu'il appelle aussi « roi juste » (V 155,9), ou en affirmant que le royaume du Christ (II 205,21), ou de Melchisédech (II 204,18; V 174,17), est sa justice.

126 Dans le volume V de Bedjan, ayant affirmé que, étant « roi de paix », Melchisédech ne s'engage dans aucun combat ni dispute (V 174,8-11; 179,3-4.9-12), Jacques reconnaît en revanche que, pour avoir conquis Jérusalem, il a dû mener une guerre, n'ayant jamais « combattu pour acquérir un lieu, à part celui-ci » (V 174,12-13). Et Jacques de justifier cet acte par l'importance de ce lieu, où se célèbrent les mystères qui préfigurent la mise à mort de Jésus (V 174,14-15).

L'un des plus grands exploits de Melchisédech, souligne Jacques, est d'avoir bâti Jérusalem et de s'y être installé comme roi « sans combat », se présentant comme gardien du lieu prédestiné à la crucifixion de Jésus (II 204,19-20; v 160,19-20). Tout compte fait, le seul combat qu'il ait accepté de mener est la lutte contre les « passions sauvages » qu'il a fini par maîtriser (II 775,8sv; 776,5-6).

À l'image de Melchisédech, le Christ est « roi de paix et de justice » (II 205,19) et la preuve en est donnée par le chant des anges à sa naissance (Lc 2,14) (II 205,20-206,3). Une autre preuve de la paix apportée par le Fils Roi est la fonction de médiateur qu'il entreprit pour réconcilier les deux « parties », Dieu et Adam, imitant ainsi le « roi de Shalem » (II 205,17-18). Cependant, en tant que roi, le Fils dépasse Melchisédech, son type, et Jacques le fait comprendre en se fondant sur l'apôtre Paul qui identifie le Fils à la justice (1Co 1,30) et à la paix (Ep 2,14):

Le Fils de Dieu s'est fait lui-même justice pour le monde
et, en sa faveur, paix et réconciliation pour ceux qui sont courroucés.

II 206,4-5

Si les deux notions de paix et de justice, bien qu'investies d'un caractère spirituel, relèvent ainsi de la responsabilité de toute royauté qui se respecte, le titre de médiateur, lié à celui de roi auquel incombe d'instaurer la paix entre Dieu et l'homme, marque une compétence qui revient au seul Fils Roi. Cette spécificité détache le roi céleste de sa fonction purement « laïque », terrestre, pour le rapprocher un tant soit peu de ce qui s'apparente à une fonction spirituelle, salvifique. Plus encore, certains détails accordés par Jacques à Melchisédech comme roi lui confèrent un rôle cultuel. Outre qu'il s'attribue le droit de garder Jérusalem jusqu'à la crucifixion, Melchisédech transforme le Golgotha en un lieu de culte, en y bâtissant un sanctuaire où se célèbrent les mystères nouveaux de l'Église (v 160,19-22). Ainsi donc, le roi Melchisédech est chargé de garder le lieu où s'effectuera le don de soi du Fils, acte suprême qui définit le Fils comme grand prêtre. Se rapportant à la croix, cette mission a été accordée au seul Melchisédech, à l'exclusion du roi David et de l'empereur Constantin. Ce qui laisse supposer que, dans l'esprit de Jacques, les deux titres de roi et de prêtre ne sont pas seulement associés parce qu'ils sont portés par une seule personne, Melchisédech ou le Christ, mais aussi par le fait que les deux fonctions se rejoignent à leur apogée, la croix, où le pouvoir royal se transforme en un don de soi sacrificiel, acte sacerdotal par excellence.

Mais Jacques ne connaît-il pas l'interprétation que donne Éphrem des pièges tendus à Jésus pour le condamner à mort, celui par lequel les Juifs, par les sol-

dat, jettent sur lui la pourpre pour l'accuser de s'être déclaré roi, ou encore le motif de s'être approché des choses sacrées réservées aux prêtres¹²⁷ ? À vrai dire, non seulement Jacques s'inspire d'Éphrem, mais il reprend sa thèse avec tous ses détails. En effet, comme Éphrem, il affirme qu'on a revêtu Jésus de « vêtements écarlates » (*naḥtē da-zḥūrītā*) (cf. Lc 23,11, d'après la terminologie de la Peš) (II 543,9), ou d'une « chlamyde (*klamīs*) écarlate » (Mt 27,28) (II 543,19; 544,12) pour pouvoir le condamner. Comme Éphrem, Jacques considère que ce vêtement a été offert par les « rois du peuple », une allusion aux Maccabées, pour le service cultuel, que seul le prêtre peut approcher car tout autre qui y touche est passible de mort (cf. Nb 4,15) (II 544,2-11). Comme Éphrem, Jacques précise que ce vêtement n'est pas porté par les rois, car il est question d'un voile (*šūšefā*) qui sert à couvrir l'autel (II 544,14). Cette interprétation confirme ce que nous conjecturons au sujet du texte d'Éphrem, à savoir que la cause de la condamnation de Jésus n'est pas tant d'avoir prétendu être le Fils de Dieu, comme le suppose Beck en se référant à Jn 19,7, que d'avoir été en contact avec des objets sacrés qui sont réservés au prêtre. On peut facilement conclure que le motif d'accusation que les Juifs imputent à Jésus est plutôt sa prétention à une dignité sacerdotale, surtout que Jacques insiste sur l'idée que le piège tendu par les Juifs a lieu « à la grande fête » (II 544,15) et que le vêtement qui vient couvrir la nudité de Jésus le présente comme le « seigneur » de l'autel (II 544,16-17). Même si plus loin dans le texte (II 545,5-8), il est dit que les Juifs finiront par adorer Jésus « comme un roi ».

7.3.4 *Fonctions et effets du sacerdoce christique*

Après avoir discuté des trois fonctions sacerdotale, prophétique et royale du Fils, il ne nous reste qu'à évoquer la tâche – ou les tâches – qui revient à chacune de ses fonctions. Pour ce faire, nous devons avouer que, à part le lien établi ordinairement entre la prophétie et la prédication d'une part, et la royauté et la gouvernance d'autre part, l'exercice cultuel n'est pas à proprement parler bien visible chez Jacques comme il l'est chez les autres auteurs que nous étudions. On ne peut non plus en déduire que ce lien est totalement absent, qu'il s'agisse de l'acte de prêcher attribué au Christ Prophète, ou celui de gouverner propre au Christ Roi. En effet, nous nous abstenons ici, pour démontrer l'évidence de ce lien, de recourir à des justifications qui pourraient s'avérer infondées, voire simplistes¹²⁸. Il suffit de considérer le prophète comme homme de la

¹²⁷ Sur Éphrem, cf. *supra*, p. 291-292.

¹²⁸ Comme, par exemple, pour lier la prédication au sacerdoce, on s'évertue à montrer le lien qui unit prophètes et apôtres, tous les deux étant des arbres à l'intérieur du paradis, à la Bonne Nouvelle dont le Christ est la source (II 825,12sv), ou en considérant que l'Esprit est

parole pour admettre que sa tâche principale est la prédication, et le roi comme homme de gouvernance pour lui attribuer la gestion de son royaume comme son souci primordial.

À première vue, on s'aperçoit que Jacques prête plus d'attention au Fils prêché (*metkarzanā*) et au contenu de la prédication qu'à l'acte de prédication lui-même (cf. BedS 670,1-2). Cependant, il ne pouvait non plus ignorer que l'activité principale du Fils se centrait sur la prédication, qu'il rapporte ici et là, sans toutefois lui consacrer une réflexion systématique et approfondie. Si Jacques discute occasionnellement le contenu de la prédication de Jésus, il commente la presque totalité de son enseignement. Mais là où Jésus est capable d'être le prédicateur à l'exclusion de tout autre¹²⁹, c'est au schéol où il annonce la résurrection des morts à ses habitants, annonce qui se présente comme le parachèvement de sa prédication¹³⁰. Somme toute, sa prédication est axée sur le salut qui porte en germe l'espérance à l'humanité faible et pécheresse¹³¹. Conçue par Jacques comme apparentée à l'énoncé performatif, la puissance de la prédication du Christ est à même de «justifier» (*mzadeq*), de rendre justes les publicains (I 444,4).

La position de Jacques à l'égard de la gouvernance qui revient au roi est complexe. Car, d'une part, il défend la séparation des pouvoirs, spirituel et temporel, revenant au prêtre et au roi respectivement, comme dans le cas du roi Ozias qui cherchait à usurper le pouvoir sacerdotal (cf., par exemple, v 410-

leur source d'inspiration (II 362,19-20). On rencontre cependant une confirmation claire du lien entre les prêtres appelés prophètes et la prédication lorsque Jacques, évoquant les lectures faites au *bīmā* (= haut-lieu où se font les lectures), assimile les «prophètes de l'esprit à des prédicateurs» (v 773,18-19). Jacques va même jusqu'à qualifier le prédicateur d'aujourd'hui de prophète, dont les efforts paraissent être vains à cause de l'insouciance des auditeurs:

Aujourd'hui lorsque le prophète parle, il frappe dans le vide (*l-ayar kateš*; litt.: frappe le vent).

C'est à lui-même qu'il parle, sans auditeurs (v 774,20-21).

129 Dans la baleine, lieu de la mort (IV 436,13-14) où Jonas «prêcha la mort (du Fils) et sa résurrection» (III 695,17), le prophète n'est qu'un type du Fils au schéol (IV 432,9-12). Quant à Syméon qui, dans le temple, demande à son Seigneur de le délier de cette vie pour qu'il se rende au schéol prêcher la Bonne Nouvelle aux morts (cf. Lc 2,29), Jacques interprète les paroles de l'Évangile sans qu'il en déduise que Syméon précéda Jésus au schéol et put effectivement prêcher la résurrection aux morts (v 463,11-466,8).

130 Cf. II 90,1-2; 598,15: «Aussi, Notre Seigneur paracheva sa prédication au schéol»; cf. aussi III 419,17; v 802,12.15; BedS 865,6-7; Lettres 176,10sv; 235,16sv.

131 À la suite de la conversion de Zachée et sa transformation en héraut du Christ, Jacques, en admiration devant la mission salvifique du Fils, s'exclame: «Béni soit celui qui prêcha la bonne espérance aux hommes» (I 364,2).

414)¹³². De façon générale, il semble admettre que les prêtres sont oints par l'Esprit Saint pour exercer le sacerdoce (*la-mkahanū*), tandis que les rois sont oints pour gouverner (*la-mdabarū*) (BedS 857,2-3). D'autre part, on voit Jacques admirer, voire exalter et vanter ces grands rois qui ont pu associer à la gérance de leur royaume le service rendu à la prophétie, comme David (Bed 847,15-16), ou à la foi orthodoxe, comme Constantin (BedS 845,2).

Si la position de Jacques n'est pas tranchée pour l'une ou l'autre option, à savoir la séparation ou le lien entre le culte et le gouvernement, comment évalue-t-il ce rapport quand il s'agit du Père ou de son Fils ? Si l'on admet que la finalité ultime que Dieu se propose dans la gouvernance du monde, y compris les personnes¹³³, est le salut de l'homme, Jacques s'élève avec vigueur contre le zélé prétentieux qui s'érige en correcteur de Dieu, allant jusqu'à reprocher au Créateur sa mauvaise gouvernance, notamment sa patience, et donc son amour salvifique pour le pécheur¹³⁴. C'est à ce titre, en tant que Sauveur du monde, que Dieu le gouverne, et non pas comme les rois terrestres qui s'occupent uniquement de la sécurité et du bien-être de leurs sujets. C'est également sous cet aspect que le Fils gouverne, avec son Père (II 274,7), en conduisant les hommes « vers la maison de son Père » (IV 902,15). Pour traduire la gouvernance attribuée à Dieu et au Fils, Jacques préfère l'image du berger qu'on trouve dans les Psaumes (Ps 23,1) et chez Jean (Jn 10) à l'image du roi. En tant que berger, le Fils nous fait paître dans les « prés fertiles » (*margē d-ʿūšnā*; litt. prés de puissance) (Ps 23,2, selon la Peš)¹³⁵, qui sont les Livres saints (IV 903,3-16), dont la lecture au cours de la célébration eucharistique donne la vie, le salut (III 650,13-18). Mais

¹³² Cf. *supra*, p. 219.

¹³³ Jacques soutient que Dieu « gouverne » (*dabar*) le monde (III 78,19; 98,5; 131,9; IV 502,3) ou les mondes (II 274,7), toutes choses (BedA VI 681,8), les temps et leur parcours (V 459,14), la mer et la terre ferme (IV 411,8; 413,2-3; BedS 802,11). Il gouverne surtout les hommes, y compris les rois, ou les chefs (*rīšanūtā*; ici le terme ne signifie pas évêque comme chez Éphrem; cf. IV 539,19-20; BedA VI 682,18-19), et les solitaires (IV 834, 10), notamment ceux qui se trouvent dans l'incapacité de se gouverner eux-mêmes, comme Jonas dans la baleine (IV 422,11-12; 424,21; 425,8.20), ou le fœtus dans le ventre de sa mère (IV 874,17-18). Nous n'avons pas à développer l'idée que la volonté divine agit *ad extra* par ce que Jacques appelle « signe créateur » (*remzā*) et puissance (*haylā*); à ce sujet, nous renvoyons à notre *Théologie* I 17-25. 37-41.

¹³⁴ Jacques dénonce ici le vice de l'intégrisme de tous les temps. En voulant corriger l'attitude d'amour que Dieu manifeste envers les impies qu'il veut sauver, l'intégriste se pose comme juge de ces derniers qu'il condamne au point de désirer les faire brûler (I 636,10-11), s'opposant ainsi à la position de Dieu qui, par son amour, porte le monde :

Ô sot, tu ne portes pas (le monde), comme (le fait) Dieu.

Pourquoi es-tu troublé, voulant lui dérober sa gouvernance (*mdabranūteh*) (I 636,12-13).

¹³⁵ Weitzman, *Peshitta psalter*, p. 343, considère que *ʿūšnā* (puissance) est ici une corruption

l'acte le plus sublime par lequel le Fils se manifeste comme berger est sa crucifixion¹³⁶, opposée ici à la circoncision que la croix fait tomber en désuétude et qui, en même temps, rassemble tous les peuples en un seul troupeau :

Il a été brassé, tout le troupeau de tous les peuples;
il n'y a qu'un seul berger crucifié qui, seul, le conduit.

CJ II 163-164

C'est donc avec l'avènement de sa mort, acte sacerdotal par excellence, que le Fils s'acquitte de cette tâche de gouverner l'humanité unie. Loin de se conformer à la gouvernance des rois terrestres, il a inculqué à ces derniers que la meilleure façon de gérer s'accomplit dans la kénose, dans l'amour qui va jusqu'au don de soi pour le salut du monde.

Absent chez Aphraate comme chez Éphrem dans son application au Christ¹³⁷, le terme *kahen* (exercer le sacerdoce, ou officier) est bien appliqué au Christ chez Jacques, qui l'utilise pour signifier la fonction sacerdotale dans son aspect cultuel. La preuve la plus éclatante est donnée par la célébration que Jésus accomplit au Cénacle, lorsqu'il donna aux disciples son corps à manger et son sang à boire (II 486,4-17), s'offrant lui-même en modèle à suivre :

Il se tint comme un pontife, officiant lui-même (*d-hū leh nkahen*)¹³⁸
parmi ses disciples,
afin de peindre un modèle (ici *tūfsā*; litt.: type) au prêtre (*l-kahnūtā*)
pour qu'il l'imité.

II 486,18-19

Cependant, comme le suggère le texte cité, le Fils officie (*kahen*) comme Melchisédech par son propre sang, par sa « propre passion » (*b-ḥašā d-naḫšeh*), étant capable de procurer la réconciliation au monde entier (II 202,17-18). À ce titre, il remplace les Lévites dont les sacrifices ne peuvent obtenir le pardon

du terme *esbā* (herbe), celui-ci traduisant correctement le terme hébreu *dešē* par herbe dans Ps 37,2.

136 Éphrem disait déjà que le Christ règne sur la croix (CH 25,2); cf. *supra*, p. 291.

137 À moins d'une erreur de notre part, nous n'avons pas rencontré d'application christologique de ce terme chez Éphrem. Selon l'index établi par Parisot, le terme est absent de toute l'œuvre d'Aphraate.

138 Si le terme « pontife » est ici l'acteur, l'expression *d-hū leh nkahen* est ce sur quoi s'exerce l'activité du pontife, représentée ici par l'offrande de soi du Fils sous la forme du pain et du vin.

des péchés (II 204,7-8). De plus, comme il a été souvent dit et redit, seul le Fils peut entrer dans le Saint des Saints, dans la Shekina de son Père, là où ni un sacrifice ne peut pénétrer (II 206-207), « ni un pontife ne peut officier (*nkahen*) là-bas, à part lui » (II 208,1; cf. aussi II 206,14-15)¹³⁹.

Quant à la fonction de remettre les péchés, qui peut être exprimée par d'autres verbes, tels que sanctifier, ou purifier, elle est de loin la plus évoquée en rapport avec le statut cultuel du Christ comme prêtre. C'est la raison pour laquelle il s'avère superflu d'exposer en détail cet aspect chez Jacques, tant il est vaste et parce que certaines de ses facettes ont été abordées ici et ailleurs¹⁴⁰. Pour mieux cerner le sujet, il est préférable de le restreindre à ce qui se rapporte au Fils comme prêtre.

Nous avons déjà noté que, pour Jacques, si le Fils est doté de cette vertu de remettre les péchés, c'est parce que, de toute éternité et avant même de s'incarner, il est par essence « expiateur » (*mḥasyanā*)¹⁴¹. Comparé aux prêtres de l'A.T. qui se sont montrés incapables d'accorder l'expiation au peuple (II 201,1-2; II 204,7-10), le Fils est cet « autre prêtre » qui est venu les remplacer, et qui, « sans sacrifices, par sa propre souffrance, expie la terre » (II 203,1-2)¹⁴². Ce sont les trois éléments qui caractérisent l'expiation du Christ Prêtre : sans sacrifices¹⁴³, par l'offrande de soi, par une expiation universelle¹⁴⁴. Plus encore, Jacques établit entre expiation et sacerdoce un lien tel que, se fondant sur la parole de David (Ps 110,4), il conclut au statut sacerdotal du Fils :

Il regarda et constata (*wa-ḥzay*; litt. vit) qu'il deviendrait l'expiateur du monde,
et il l'appela pontife à l'instar du divin Melchisédech.

II 199,1-2

139 Cf. *supra*, p. 163,251.309.

140 Cf. *supra*, p. 303-306. Dans notre *Théologie* II p. 114-138, nous discutons de l'œuvre salvatrice du Fils comme médecin et du salut obtenu par la croix.

141 Cf. *supra* p. 308. Le texte est Lettres 80,26-28.

142 La même idée, avec des variantes minimales, est répétée dans II 208,11 : « Et sans sacrifices, il expie par sa souffrance le monde entier ».

143 Jacques compare l'expiation « sans sacrifices » à la guérison accordée à l'hémorroïsse sans médicaments (V 550,19-22).

144 Ailleurs, Jacques explique cette universalité du salut obtenu par la croix, en usant tantôt du langage johannique pour dire que « les péchés du monde (ici, « péchés » au pluriel) (cf. Jn 1,29) se sont incorporés en lui pour qu'il les tue » (III 238,15), tantôt du langage deutéropaulinien pour soutenir que le Fils, crucifié, saisit le péché et le « cloua (*qab'ah b-ṣeṣē*; litt. : le fixa par les clous) afin qu'il ne règne plus » (Col 2,14) (III 238,18-19).

Comme Jacques est tenté de considérer que l'expiation est un acte que seul un pontife est capable de poser, ici en l'occurrence le Fils qui accepte de s'offrir lui-même, il conclut :

Il est devenu pontife et, par son propre sang, il expia la terre.

II 198,20

Il est devenu grand pontife et il pénétra dans la maison du pardon.

V 158,13

En soutenant que le « Fils est pontife pour les pécheurs », Jacques aboutit à la conclusion qu'il est « sacrifice par lequel le monde entier fut expié » (II 205,15-16). Quoi qu'il en soit, le nouveau pontife n'expie pas par un « sang étranger » (He 9,25), celui des animaux, mais par « son propre sang » (He 9,12)¹⁴⁵. En outre, son expiation ne se limite pas au peuple, mais est accordée à tous les peuples, ce qui laisse entendre que la réconciliation obtenue est parfaite (V 157,3-4). Encore faut-il préciser que ce n'est pas seulement par sa mort sur la croix que Jésus donne l'expiation ; par son baptême aussi, il montre qu'il est « sanctificateur et expiateur du monde entier » (I 158,4).

7.4 Narsaï

Comparée à celle de Jacques, l'approche de Narsaï sur le sacerdoce est bien plus sobre. En outre, les thèmes relatifs au sacerdoce du Christ sont à peine abordés. On verra que, tout comme chez Jacques, mais avec un accent encore plus appuyé, sa christologie imprègne toute sa conception du sacerdoce de Jésus. Mais avant d'en arriver là, nous commencerons par une courte analyse de son vocabulaire, que nous faisons suivre par un exposé sur sa conception de Jésus comme prêtre, en étudiant notamment la notion de sacrifice qu'on trouve liée à l'image de l'agneau et à celle du médiateur. Par la suite, nous chercherons à savoir si Narsaï a clairement rattaché les deux fonctions prophétique et royale au sacerdoce de Jésus. Nous terminerons par une enquête sur la possibilité de trouver, dans la pensée de Narsaï, des tâches, ou des effets, qui découleraient des trois fonctions principales – sacerdotale, prophétique et royale.

145 Cf. II 202,11-16 ; cf. aussi V 156,21-157,2 ; 158,15-20.

7.4.1 *Le vocabulaire*

Narsaï semble conséquent dans l'emploi qu'il fait du titre de « grand pontife » qu'il applique à Jésus. Il le privilégie pour le distinguer du titre donné à Jean Baptiste, celui de « prêtre » qui pose sa main sur le « grand pontife » qu'est Jésus (McLeod II 277-278). Par la suite, il est dit que le grand pontife descendit dans l'eau baptismale (McLeod II 291). En revanche, le titre de « pontife » est donné à ceux qui « exercent (le sacerdoce) par les choses terrestres », Jésus l'exerçant au ciel par son sang qui obtient le pardon à tous (McLeod V 205-206). Sur ce point, Narsaï connaît les deux titres d'« apôtre » et de « grand pontife » (*rab kūmrē*, d'après la Peš) que l'Épître aux Hébreux accorde à Jésus (cf. He 3,1). Mais au lieu de reprendre le titre de « grand pontife », Narsaï le remplace par le terme « pontife » en citant l'Épître (II 23,10), tandis qu'il réserve le titre de « grand pontife » à l'interprétation qu'il donne de la vision propre à l'auteur de l'Épître. En effet, d'après cette interprétation, Narsaï discerne dans la désignation de Jésus par « grand pontife » une préfiguration (*tūfsā* = type) de celui que nous verrons dans l'au-delà, le seul qui se prêtera à notre vue d'homme, à l'exclusion de l'Être (*ityā*) qui demeurera inaccessible à tout regard ou connaissance humaine (II 23,7-9)¹⁴⁶.

Bien que le titre de « grand pontife » soit souvent favorisé pour nommer Jésus rentrant auprès du Père, dans le Saint des Saints¹⁴⁷, il arrive à Narsaï de lui préférer non seulement le titre de « pontife », mais aussi celui de « prêtre » (*kahnā*, probablement à cause de son lien avec le verbe *kahen*):

Devant l'Être (*itūtā*), le prêtre (pris) de nous entra pour officier (*da-nkahlen*)
dans le lieu qui est purifié des choses nuisibles et de ceux qui les
causent.

Frish I 433-434

146 Après avoir dit qu'on ne peut pas voir l'Être, mais seulement notre grand pontife, Narsaï ajoute qu'on voit « Celui qui s'acquitte (*da-mmālē*; litt. : remplit) de (la fonction du) grand pontife (*rabūt kūmrā*) pour notre vie ». Mingana propose de corriger *rabūt kūmrā* par *rab kūmrūtā*.

147 Cf., à titre d'illustration, I 193,2-3; II 58,3-4. Dans II 16,4sv, Narsaï s'appuie sur la vision paulinienne concernant notre demeure éternelle, dans les cieux (2 Co 5,1, d'après la Peš), pour soutenir que « dans cette demeure entre notre Principe, comme un grand pontife » (II 16,5-8). Dans les textes de Narsaï, l'expression *rabkūmrē* (grand pontife) est écrite souvent en un seul mot, à l'exception des deux textes que nous venons de citer, II 16,7; McLeod II 291, où les deux mots *rab* et *kūmrē* sont séparés. On ne trouve l'expression sous la forme de *rabā-d-kūmrē* que dans un *mūmrā* attribué à Narsaï (cf. I 296,16).

Cependant, le terme *kahen* (officier) n'est pas exclusivement attribué à Jésus en tant que prêtre rentré dans la gloire du Père. Car, en plus du fait que le verbe « officier » dans l'au-delà peut être rattaché au titre de « grand pontife » (cf. McLeod v 81-82), il caractérise l'acte par lequel Jésus scelle son sacerdoce sur terre par le don de soi sur la croix :

Par son propre sang, il officia une seule fois parmi les terrestres.

Frish I 435

Mais, précisément, en référence à cet acte d'auto-donation, Narsai n'hésite pas à situer au ciel l'investiture du Fils comme pontife, revêtu d'un sacerdoce immuable :

Il s'offrit lui-même une seule fois par son immolation (*dbihūteh*) à Dieu ;

il fut pontife au ciel, et son « pontificat » est indestructible¹⁴⁸.

PP I 589,19-21

Par conséquent, ni le titre de « prêtre », ni le verbe « officier » ne sont exclusivement réservés à la désignation du statut sacerdotal de Jésus et de sa fonction. D'ailleurs, il était déjà signalé que Jésus reçoit, en tant que grand pontife, l'imposition de la main du « prêtre » Jean Baptiste (cf. McLeod II 277-278), ce à quoi on peut ajouter l'affirmation d'après laquelle le grand pontife descendit dans l'eau baptismale (McLeod II 291). Contrairement à Éphrem et à Jacques, Narsai se montre discret quant à une éventuelle transmission du sacerdoce au Christ lors de son baptême¹⁴⁹.

Outre les deux contextes-clés que sont le baptême de Jésus et son entrée dans la gloire du Père, Narsai parle de Jésus comme prêtre ou grand pontife dans diverses circonstances. Celles-ci ne sont pas toutes de valeur égale, et le contexte le plus pertinent reste le discours portant sur le statut du sacerdoce christique. Départageant les actes qui se rapportent au seul Jésus homme, y compris le sacerdoce, et ceux du Verbe Dieu, Narsai justifie sa thèse en s'appuyant sur le texte de He 3,2-3 qu'il paraphrase :

¹⁴⁸ Ce texte a été cité *supra*, p. 148.

¹⁴⁹ Il est à remarquer que l'onction que reçoit Jésus de l'Esprit Saint vise à le doter de la puissance divine (McLeod II 297-324) et non pas à l'établir grand prêtre, ou encore à faire passer le sacerdoce par lui.

Nous avons ainsi un grand pontife, qui est fidèle à son Créateur,
comme Moïse, dans toute sa maison, et plus (fidèle) encore que le fils
d'Amram.

PP I 587,23-588,1

En fait, le point de démarcation entre Jésus homme et ce qu'il devient est opéré par son élection par Dieu le Père. Cette élection traduit l'intention de Dieu d'exalter l'homme en l'élevant au rang de la divinité et en lui faisant assumer une mission salvifique à la dimension de toute la création. Ce salut se réalise par les guérisons (McLeod II 385-386), la libération de la mort (I 157,8; McLeod II 263-264), la réconciliation avec Dieu (PP I 114,23-24; 259,13-16) – ce dernier trait définirait Jésus comme médiateur – et, enfin, le renouvellement de toute la création¹⁵⁰. Ce salut atteint son point culminant par le don de soi sur la croix¹⁵¹.

Ce détour par la notion d'élection n'est pas superflu, car il départage ce qui se rapporte au Jésus homme et ce qui appartient exclusivement au Verbe Dieu. Au point que, évoquant l'acte fondamental par excellence, le don de soi sur la croix dans le contexte de l'élection, Narsaï n'hésite pas à affirmer que le Verbe n'est pas associé à cet acte, même s'il n'abandonne pas l'homme Jésus qu'il s'est choisi comme demeure¹⁵². Dans son interprétation de He 3,2-3 sur

150 Au point que Narsaï soutient que, parce que Jésus a assumé une parcelle (*mnatā*) de nous, moyennant son corps, tout sera renouvelé et rien ne sera perdu (II 70,11-15; cf. aussi II 68,22-24; McLeod V 231-232). En un autre endroit, il dira la même chose pour la réconciliation de toute chose par Jésus (PP I 259,15-16).

151 Cf. I 27,1-4; 328,2-4; II 73,11-12; Frish I 437-438.

152 Cf. McLeod III 542-581, spéc. 574-577. Narsaï prend à témoin Lc 23,46: « En tes mains je remets mon âme » (McLeod III 530), où Peš a « mon esprit », pour justifier sa christologie où une distinction claire est établie entre l'âme de Jésus et Dieu, et par conséquent, entre Jésus et le Verbe. Ce mélange de la divinité et de l'humanité qu'on serait enclin d'attribuer à Eutychès viserait plutôt les contemporains de Narsaï (mais cf. McLeod III 552-553, où Eutychès est nommément cité), les adeptes de la christologie miaphysite. Sur ce sujet, cf. Abramowski, *Jesu Verlassenhitsruf* (tout l'article), où l'auteure étudie le rapport entre Narsaï, Éphrem et Cyrille d'Alexandrie sur l'interprétation que chacun donne de Lc 23,46. Comparant Narsaï à Éphrem, elle fait valoir que le premier admet que le cri de Jésus s'adresse à son âme, tandis qu'Éphrem laisse entendre que le Logos se cache à l'homme Jésus qui croit être abandonné, ne prévoyant pas que son cri se conclura par la résurrection. Face aux Ariens et aux Docètes, Cyrille refuse toute faiblesse attribuée au Logos et interprète le cri sur la croix comme un acte de solidarité du Christ avec l'homme pécheur. Abramowski discerne que l'axiome d'*apatheia* est défendu à la fois par Cyrille et par les Antiochiens, donc par Narsaï, mais son application n'est pas la même; alors qu'adoptant cet axiome, Cyrille éclipse la nature humaine du Christ, les Antiochiens et Narsaï y insistent. Elle finit par reconnaître qu'en fin de compte, Cyrille et Narsaï acceptent

la fidélité de Jésus, le grand prêtre, au Créateur, Narsaï refuse tout amalgame entre le créé et l'Essence divine, argumentant que la nature (*kyanā*) humaine connaît un commencement, tandis que la nature divine est éternelle (PP I 587,21-23). Une seule fois, Narsaï évoque le caractère éternel du sacerdoce christique, qu'il situe après la résurrection de Jésus et son offrande de soi sur la croix¹⁵³.

À ce caractère éternel du sacerdoce christique correspond le temple qu'est l'humanité de Jésus, par laquelle est célébré « sans fin » (*d-lā šūlam*) le Nom du Créateur. En effet, reprenant à son compte l'argumentation d'Aphraate, Narsaï oppose d'une part la tente temporelle dans laquelle se célébrait pour un temps le culte de Dieu, et d'autre part, le corps de Jésus, son humanité où la célébration de Dieu est pour toujours (PP II 470,24-471,7). Désormais, l'adoration de Dieu est centrée, concentrée dans l'humanité de Jésus (cf. He 10,19-20), le nouveau temple où Dieu habite éternellement¹⁵⁴. Il s'agit d'une humanité qui, avec le Verbe Dieu, forme un seul *prosopon* (*ḥad faršūfā*), de sorte qu'« avec le Créateur, le créé reçoit l'adoration de tous » (PP I 126,8).

Ce qui paraît intrigant dans l'approche que Narsaï réserve à l'aspect éternel ou permanent du sacerdoce christique, c'est l'absence ou l'oubli intentionnel d'une figure-clé, Melchisédech, souvent évoquée pour appuyer cette éternité. S'alignant uniquement sur Aphraate, Narsaï méconnaît ce qui a rapport à la permanence du sacerdoce de Melchisédech et son application à Jésus, pour ne retenir de Melchisédech, associé à d'autres justes de l'A.T. tels qu'Abel et Noé, que sa justice. Celle-ci semble élever Melchisédech au-dessus d'Abraham qui se fait bénir par lui (He 7,6-7), raison pour laquelle l'élection d'Abraham comme père des nations ne s'explique pas par son mérite, mais bien par la gratuité divine (I 300-301).

Avant de passer à d'autres aspects théologiques du sacerdoce christique, notamment à la notion de sacrifice qui est elle-même liée à celle d'agneau et au rôle de Jésus comme médiateur, notons que l'éventail des verbes utilisés par Narsaï pour qualifier l'activité de Jésus comme grand prêtre est très restreint. À côté du verbe « officier » (*kahen*) que nous avons analysé ci-dessus, en conformité avec sa conception de la fonction de grand prêtre qu'il attribue à Jésus homme, Narsaï ne ressent aucune gêne à recourir au verbe « servir », ou aux deux mots « ministre » et « ministère », qui semblent s'assimiler au sens

l'unité indissoluble entre le Logos et l'homme en Christ, même si Cyrille refuse ce sens à la « conjonction » (*synapheia*) antiochienne.

153 Cf. PP I 589,19-21, texte que nous avons cité *supra*, p. 174.

154 C'est une idée récurrente chez Narsaï ; en guise d'illustration, cf. I 67,1-2 ; 207,17-19 ; 326,5-7 ; II 23,21-24,1 ; 68,25-69,2 ; McLeod II 395-396 ; PP I 113,23-24 ; 126,7-10 ; 173,18-21.

d'officier. D'ailleurs, comme le terme « officier », celui de « ministère » dont est chargé Jésus comme grand prêtre se focalise dans l'au-delà, dans le Saint des Saints d'en haut (I 193,2-4; McLeod v 201-202), dans « la grande tente parfaite » (cf. He 8,2) (PP I 123,23-24). Le verbe « servir » rejoint également celui d'« officier » pour désigner le ministère propre de Jésus qui, contrairement au sacerdoce lévitique chargé de sacrifier des animaux, scelle son offrande par son propre sang¹⁵⁵.

7.4.2 *Jésus grand prêtre : sacrifice et agneau*

Si l'acte sacerdotal par excellence de Jésus est son offrande de soi sur la croix, il se trouve lié chez Narsai à la notion de sacrifice, qui est lui-même associé au titre et à la symbolique de l'agneau. Parmi les quatre auteurs que nous étudions, Narsai est le plus explicite quant à la précision qu'il apporte au sens des deux termes de sacrifice et d'agneau. Si, en rapportant les paroles de Jean Baptiste sur Jésus (Jn 1,29), il juxtapose les deux termes : « Il l'a surnommé agneau et l'a appelé sacrifice qui expie tout » (McLeod II 407), il s'emploie à expliciter leur lien dans un autre contexte, où est justifiée l'appellation de l'agneau par son sacrifice :

Il l'appela d'abord par le nom d'agneau à cause de son sacrifice¹⁵⁶.

PP I 184,24

155 Voici les deux textes qui contiennent les deux verbes officier et servir :

C'est non par l'ordre de la Loi (cf. He 8,4) que Jésus est entré (dans le Saint des Saints) pour officier,

mais par son propre sang, celui de la nouvelle Alliance (McLeod v 203-204).

Une remarque concernant la traduction que donne McLeod du deuxième stique, qu'il rend par « but by the blood of his own New Testament » (*elā ba-dmā d-dīyyatiqī ḥdatā dileh*). En fait, il faut lier *dileh* à *dmā* = son propre sang, et non pas à *dīyyatiqī*, qui est féminin et requerrait un adjectif féminin, qui serait *dilah* dans le cas présent.

Le deuxième texte :

Ce n'est pas pour servir par les « choses terrestres » qu'il parvient (au Saint des Saints) comme pontife.

Il entra au ciel pour tout expier par son propre sang (McLeod v 205,6).

On remarque bien que, à « ordre de la Loi » du premier texte correspondent « les choses terrestres » dans le second ; la mention du « sang » aussi bien que le lieu du culte, à savoir le Saint des Saints, se trouvent dans les deux textes. La seule différence est l'ajout de l'allusion – mais un ajout n'est pas nécessairement une véritable différence – à l'expiation dans le second texte, laquelle pourrait être déduite de l'évocation du sang dans le premier texte.

156 Cf. aussi I 22,17-19 :

Aussi Jean (Baptiste) appela-t-il agneau le Sauveur de notre race, parce qu'il s'apprête à sauver notre vie par le sacrifice de sa mort.

Parmi les figures vétérotestamentaires prisées par Narsaï, Isaac comme éventuel sacrifice reçoit un commentaire plus développé que l'exposé consacré à l'agneau pascal, ou à l'autel des sacrifices (PP II 465,12-13), sans que le docteur syriaque ignore que c'est finalement un agneau – plutôt un bélier (*dekrā*) (Gn 22,13) (I 67,4-7) – qui remplaça Isaac pour le sacrifice¹⁵⁷. Mais il reste que c'est le témoignage de Jean Baptiste sur l'Agneau de Dieu qui permet à Narsaï, comme nous l'avons indiqué, de faire le lien entre l'agneau et le sacrifice. Ainsi est-il rare de trouver des textes sur l'Agneau de Dieu qui ne font pas référence ou allusion à son immolation¹⁵⁸. Tout comme pour le titre de prêtre, l'agneau immolé est identifié à Jésus homme et la purification est obtenue non par l'Unique qui s'est incorporé, mais « par la chair » (cf. He 5,7) qui est exaltée par la puissance appartenant à l'Essence divine (McLeod II 205-216). Une polémique qui se traduit par une terminologie appropriée, privilégiant l'expression de « sacrifice de son corps », le corps signifiant ici la totalité de la personne soumise à la faiblesse humaine, ainsi que l'atteste une autre expression qui attribue le sacrifice de notre salut au « corps et au sang » de Jésus (II 336,5). Toutefois, le Jésus homme qui contribue à l'œuvre salvifique n'est pas réduit à sa pure humanité, car, comme l'affirme Narsaï, c'est « la puissance invisible qui demeure en lui » (I 66,14-15) qui agit et remporte victoire (McLeod II 215-220).

Sans s'attarder davantage sur l'identité du sujet qui donne le salut, il importe de savoir si, chez Narsaï, les deux termes de sacrifice et d'agneau – et la théologie qui les sous-tend – sont liés de quelque façon au thème du sacerdoce. Contrairement à Éphrem et à Jacques, Narsaï ne prend pas la peine de réfléchir sur la relation qui aurait existé entre le sacerdoce et le sacrifice. Toutefois, absence ne signifie pas déni et l'une des preuves de ce lien se traduit par le sacrifice sur la croix (II 75,6-7; McLeod III 158), acte posé par Jésus qui se trouve investi d'un statut sacerdotal. De plus, il peut y avoir une référence implicite à « l'une fois pour toutes » de l'offrande de Jésus, laquelle s'oppose aux offrandes multiples des autres grands prêtres (He 7,27). En effet, évoquant le sacrifice de l'agneau, Narsaï en dégage l'intention de Dieu de préfigurer ce qui adviendra à la fin des temps :

Il savait en effet que, par un seul sacrifice (He 10,12-14), il expiera tout.

II 79,7

157 Sur Isaac comme sacrifice, cf. I 16,22-24; 64-67; II 287,15-16; sur l'agneau pascal, cf. II 75,6-9; 79,7-8; 298,21-299,11; PP II 468,2-5; McLeod III 162-169.

158 En plus des textes déjà référencés, cf. II 287,15-16; McLeod II 219-220; PP I 313,11-12.

7.4.3 *Grand prêtre et Médiateur*

Dans la perspective de Narsaï, le titre de médiateur a pour tâche de réconcilier les deux partis courroucés, Dieu et l'humanité, et de rétablir la paix entre eux. Même si l'on ne consacre pas une analyse approfondie à la christologie du titre, il reste utile de remarquer que, tout comme le titre de prêtre, celui de médiateur est imputé à l'homme Jésus que Dieu a élevé au rang de Dieu :

En effet, le médiateur est un
entre Dieu et l'homme¹⁵⁹ :
l'homme Jésus qui fut élevé
Et devint Seigneur et prince (*šalīṭā*).

PP I 588,6-8

En fait, plus que la notion de sacrifice auquel est étroitement lié le titre de médiateur, celui-ci apparaît plus clairement associé au sacerdoce de Jésus. En deux circonstances, pour nous limiter à celles-ci, la thématique du médiateur rejoint celle du sacerdoce. Par la première occasion, celle des disputes qui éclatent dans l'Église, Narsaï fait appel à Dieu pour qu'il intervienne par son « (Fils) unique et notre médiateur ». Il justifie cette intervention par la capacité qu'a le médiateur d'intercéder en faveur des faibles, parce qu'il porte en lui « l'épreuve des souffrances (*ḥašē*) de la mortalité humaine (*mayūtūtā*) » (I 269,9-15). Et Narsaï d'ajouter :

En effet, il est éprouvé (*mnasay*) par tout ce qui appartient à la nature
des mortels.

Il sait en plus aider ceux qui sont éprouvés.

I 269,15-16

Ce vocabulaire est sans conteste celui de l'Épître aux Hébreux pour qualifier la tâche du grand prêtre, qui est le Christ ; le terme *mnasay* est repris tel quel à He 4,15, tandis que, dans le même verset de He 4, le verbe « compatir » (*neḥaš*, de la Peš) à nos faiblesses est rendu par le mot « souffrances » (*ḥašē*). Somme toute, ce qui est dit du grand prêtre dans l'Épître est transféré chez Narsaï sur Jésus médiateur, ce qui confirme qu'une identification, du moins une affinité est présupposée par notre docteur entre les deux titres de médiateur et de grand prêtre.

159 En syriaque, le texte est *meš'ayā d-alahā w-da-bnaynašā* qui se traduit littéralement par « médiateur de Dieu et de l'homme », mais qu'il vaut mieux rendre en français par « médiateur entre Dieu et l'homme ».

Le deuxième contexte où les deux titres sont rapprochés se rapporte à l'analyse du titre du grand prêtre en rapport avec le Créateur dans He 3,1-2. Tout de suite après, l'auteur passe au titre de médiateur, affirmant qu'il est un, formé de « Dieu et de l'homme », de « l'homme Jésus qui s'est élevé et est devenu Seigneur et Prince » (PP I 588,6-8). Cependant, il demeure qu'aux yeux de Narsaï, la mort est réservée au seul médiateur, tandis que, concernant le Verbe qui demeure en lui, Narsaï déclare que « la souffrance ne s'approche pas de sa nature » divine (PP I 588,12-13)¹⁶⁰. On constate que la souffrance que l'Épître aux Hébreux (He 4,15; 5,8) attribue à Jésus grand prêtre, est ici transposée sur le médiateur. De plus, en s'inspirant du contexte de la même Épître qui, préparant le discours sur le grand prêtre qui est Jésus, aborde la question de la mort, l'abaissement de Jésus au-dessous des anges qui lui a valu d'être couronné de gloire et d'honneur (He 2,9), Narsaï n'hésite pas à imputer la mort au médiateur et la gloire à la filiation divine dont fut gratifié ce dernier (I 588,21-22).

Quel que soit le sens que donne Narsaï à ces corrélations entre les titres et aux fonctions qui leur sont attribuées, il est vrai que l'étude qu'il leur consacre reste bien en-deçà du commentaire que leur réserve Éphrem, et surtout Jacques. Cela est encore plus vrai pour les titres de « pasteur », ou « berger », et ceux de « fiancé » et de « médecin » appliqués tous les trois à Jésus. Pour cette raison, nous n'avons pas jugé nécessaire de consacrer à chacun un paragraphe à part. Nous avons évoqué ce texte, où Narsaï incite les pasteurs de l'Église à imiter le « bon pasteur », qui a eu le mérite « d'avoir racheté le troupeau par son sang versé sur la croix » (II 151,20-22). L'autre texte que nous avons repéré présente le « grand pasteur » (*rabā d-ra'awatā*) comme celui qui se préoccupe de rassembler les brebis perdues, contrairement aux loups – une allusion aux présumés hérétiques – qui cherchent à les diviser (PP II 881,17-18). Le titre de « fiancé » est encore moins attesté dans l'œuvre authentique de Narsaï¹⁶¹, et, de plus, il ne se trouve pas associé au thème du sacerdoce¹⁶². Quant au titre de médecin, Narsaï reprend à son sujet beaucoup d'idées éphrémiennes, qui

160 La même idée a été soulignée, *supra*, p. 329, d'après laquelle le Verbe ne s'associe pas à la Passion de Jésus, quand bien même il ne l'abandonne pas.

161 Il est bien présent dans le *mīmra* attribué généralement à Jacques; cf. notamment II 157-158,160-162.

162 Narsaï fait allusion à ce titre en deux circonstances: la première est de couleur eschatologique et se rapporte à l'arrivée du Fiancé céleste (*d-rawmā*; litt.: qui est d'en haut) qu'attendent les dix vierges de l'Évangile (Mt 25,1-13) (I 244,16-245,1sv), ou à la deuxième venue du Fils sur les nuées, où les saints accourent à sa rencontre (I 324,1-2). La deuxième occasion est l'entrée de Jésus, le Fiancé céleste et pur, à Jérusalem et l'accueil triomphal que lui réservent les enfants, lequel accueil contraste avec le mutisme de l'« épouse méprisable » qu'est le peuple juif (PP II 310-312).

sont développées par Jacques. Par exemple, l'idée de la bonté du médecin qui guérit corps et âme, gratuitement et sans recours aux remèdes pour la guérison corporelle¹⁶³, tandis que celle de l'âme est obtenue par la force de l'Esprit Saint¹⁶⁴. Une allusion est également faite à l'action exorciste de Jésus qui chasse les démons¹⁶⁵. De ce qui précède, il s'avère que Narsaï ne prend pas la peine d'établir un quelconque rapport entre ces titres et celui de grand prêtre. Toutefois, cette absence ne doit pas être interprétée comme si ces titres ne reflétaient aucun aspect de l'identité de Jésus Prêtre et de sa fonction sacerdotale.

7.4.4 *Grand Prêtre, Prophète et Roi*

Contrairement à la méthode que nous avons suivie pour les auteurs précédemment étudiés, celle que nous adoptons pour Narsaï s'en démarquera sur deux points essentiels : en traitant ensemble les deux titres de prophète et de roi en rapport avec celui de grand prêtre, mais surtout, concernant le deuxième point, en joignant les activités et les effets aux titres eux-mêmes. Cela, puisqu'à part le titre de prophète qui est un peu développé, le titre de roi est à peine commenté chez Narsaï et son lien avec le sacerdoce n'est pas clairement établi.

Même si les deux titres de prophète et de roi ne sont pas mis en rapport direct avec le sacerdoce de Jésus, ils n'en constituent pas moins des titres proprement sacerdotaux. Ce serait restreindre le sacerdoce christique au domaine cultuel, en excluant le kérygme et la gouvernance. Dans la suite, étant donné l'ampleur du sujet, nous nous limitons à exposer les grands traits qui caractérisent chacun des deux titres. Évoquant le titre de prophète attribué à Jésus, Narsaï s'applique à démontrer sa supériorité par rapport aux prophètes de l'A.T., et surtout à Moïse, le prophète par excellence. Tandis que Moïse annonce les mystères cachés se rapportant à Jésus, celui-ci les dévoile (Frish v 359-360), les réalise en les scellant par son sang (Frish v 355-358). Le kérygme de Jésus est aussi supérieur à l'enseignement vétérotestamentaire en raison de son «joug doux» (cf. Mt 11,30), qui contraste avec le rigorisme et le légalisme de l'enseignement des Pharisiens (PP II 581,9-10), et par sa propagation rapide qui a atteint les peuples civilisés et barbares (I 306,5-9). Un des traits de Jésus prophète consiste en ses paroles nouvelles (II 67, 22-68,5) qu'il prononce sous la motion de l'Esprit et qui annoncent les «choses à venir», le «mystère spiri-

163 McLeod III 90-105; Frish VI 299-303,331-332; PP I 597,13-15.

164 McLeod III 92-93. Les remèdes par lesquels Jésus guérit sont la miséricorde, la foi et l'espérance (I 172,1-4).

165 Cf. McLeod III 114-117. Tandis que les trois textes du N.T. adoptent le titre de «Fils de Dieu» (Mt 8,29 et parall.), Narsaï parle de «Fils de David», renvoyant probablement de mémoire aux textes évangéliques.

tuel» (*razā rūḥanayā*) (II 67,21-68,2): le renouvellement de la création, lequel est déjà initié en la personne de Jésus et se réalise par sa résurrection en attente de son accomplissement plénier qui adviendra lors de la résurrection finale de l'homme (II 68,9-20).

Ceci dit, il importe de préciser que l'Esprit commence à agir dès l'entrée de Jésus dans la vie publique, autrement dit par sa prédication. Celle-ci constitue le « matin » (*ṣafrā*) du kérygme (*karūzūtā*), contrastant avec l'Erreur (*tū'yay*), la nuit, qui la précédait¹⁶⁶. Narsai semble identifier le kérygme (Sim IV 40), ou la doctrine christique (*yūlfanā*) (Sim IV 92), au royaume d'en haut, un royaume plein de vie et caché. Mais il peut aussi considérer le kérygme comme un moyen qui permet de montrer le chemin qui conduit au royaume (Sim IV 79-80). Dans un autre contexte, celui de la parabole des dix vierges, Narsai parle, au lieu du kérygme, de la Bonne Nouvelle de Jésus qu'il identifie au royaume, du fait « qu'elle annonce aux hommes le royaume d'en haut » (I 247,15-16). Là aussi, la Bonne Nouvelle constitue l'aspect visible de ce qui est invisible – le royaume d'en haut – en montrant que les vierges dévoilent, par leur vie sur terre, la « vie sans mariage » dans l'au-delà (I 247,16-19).

Cependant, essentiellement axé sur l'espérance proclamée aux hommes (Frish I 483), le royaume atteint son point culminant dans la mort de Jésus sur la croix, mort qui est « le premier (*bḥīrā*) témoin de son kérygme » (PP I 176,22). Mais la mort de Jésus n'est pas seulement témoin, elle constitue elle-même la proclamation, un kérygme, dirions-nous, d'une réalité invisible qui est la résurrection:

Ô Celui qui est mort, dont la mort proclama
la résurrection aux trépassés¹⁶⁷.

McLeod III 510-511

À vrai dire, la résurrection est elle-même la Bonne Nouvelle que le kérygme proclame. Une Bonne Nouvelle déjà amorcée durant la vie terrestre de Jésus qui revivifia trois morts (McLeod III 124-125). Évoquant la résurrection de Lazare,

¹⁶⁶ Sim IV 33-37. Nous préférons traduire *karūzūtā* par kérygme pour la raison que le terme peut signifier l'acte (cf. Sim IV 40.80), ou le contenu de la proclamation (cf. les références dans le corps du texte), que Siman traduit, soit par évangile (Sim IV 26.33.40.79), soit par Bonne Nouvelle (Sim IV 93.94.95). Pour pouvoir identifier l'erreur aux ténèbres, Narsai remplace le terme de « soir » dans Mt 20,8 par celui de « nuit ».

¹⁶⁷ Dans le *mīmrā* attribué à Narsai, le kérygme de Jésus parvient à maturité par la croix qui « parfait le mystère du salut de l'homme » (II 123,16-19). Plus loin dans le même *mīmrā*, l'auteur postule que la croix scelle le sacerdoce pour qu'il puisse, à son tour, accomplir les ordres et les mystères de l'Église (II 128,15-16).

Narsai la présente comme l'effet de l'intervention du vouloir divin agissant en l'homme Jésus en faveur des mortels :

Et il (le vouloir divin) proclama sur terre la Bonne Nouvelle de la résurrection des morts.

PP I 342,22

Tout comme l'Esprit qui était à la source de la proclamation de l'homme Jésus, c'est à présent la « puissance divine » qui le ressuscite d'entre les morts (cf. Rm 1,4; Ac 2,4; etc.). Cela constitue un autre trait du sacerdoce christique par lequel Jésus s'affirme comme héraut non seulement par sa parole, mais aussi par ses actes, et notamment par sa mort et sa résurrection.

À part le fait que Jésus assume la fonction de héraut, il est également appelé Maître par rapport au groupe qui forme ses disciples. Sans entrer ici dans la complexité du vocabulaire, nous opterons pour le terme de « maître » comme représentant tous les autres qui semblent revêtir le même sens¹⁶⁸. Comme nous l'avons noté pour Jacques, le titre de « maître » se distinguerait de celui de « héraut » par le fait qu'il transmet un enseignement et fait de celui qui l'écoute un disciple initié (I 244,6-9). C'est ce que Narsai exprime dans un discours à la première personne, qu'il adresse au Jésus Maître :

Accepte-moi, Maître qui assagis l'homme grâce à sa fonction de maître, afin que je soumette (*awgar*; litt. : que j'embauche) ma langue, en bon disciple, à la méditation de tes paroles.

I 244,9-10

Le même lien entre maître et « rendre sage » se retrouve dans McLeod v 31-36. En effet, à la question que les disciples posent au Ressuscité sur le temps de la restauration (Ac 1,6), le « Maître habile » est présenté comme celui « qui assagit tout » (*mḥakem ḥūl*)¹⁶⁹, car il évite aux disciples les pensées corporelles, charnelles, pour les élever à la perfection. Cette sagesse inculquée à autrui n'est pas un avènement ponctuel, mais elle est soumise à un processus qui nécessite une formation continue :

168 Ayant utilisé, pour désigner Jésus, le terme de « scribe » de la Nouvelle Alliance (McLeod v 23), Narsai passe au titre de « maître » (McLeod v 31), dans une démarche qui semble identifier le sens des deux termes.

169 La traduction que donne McLeod de *mḥakem ḥūl* par « all-wise » met l'accent sur une qualité appartenant au Maître divin, tandis que l'expression veut plutôt insister sur l'acte par lequel le Maître rend sage.

Il n'y a pas de doctrine qui perdura sur terre comme sa doctrine,
et pas un enseignement (*tūlmadā*) qui donna une formation (*tarbītā*;
litt. : éducation), comme son enseignement.

I 305,15-16

Même si le style s'apparente à la métaphore, il n'est pas sans intérêt de voir Narsaï faire allusion à l'écrit, à l'écriture, et non point à l'oral et à l'oralité, pour désigner la fonction du maître et du disciple. Ainsi le disciple est-il invité à imiter le Maître en répétant « la lecture syllabique (*hegyan*) » de notre vie, qui est notre salut¹⁷⁰. Dans la suite du texte, Narsaï incite les disciples du « Maître Christ » à bien discerner les « écrits (*ktibatā*) spirituels du baptême » (I 358,11-12), ce qui donne l'impression que l'auteur a l'intention d'associer deux réalités, l'une visible, les « écritures », et l'autre invisible, le « spirituel ». De ces quelques allusions sur l'écrit, il est difficile de statuer si, dans la conception que se fait Narsaï de l'enseignement que le maître délivre au disciple, l'écrit en question n'est pas pris au sens figuré, ce qui dissuade d'en faire une méthode propre au maître avec laquelle contraste l'oral, qui est un trait distinctif du kérygme. Il reste cependant que, dans l'esprit de Narsaï, ce qui distingue le grand Maître des autres maîtres terrestres, y compris les rabbins juifs, c'est le fait que son enseignement, et lui seul, est axé sur le salut de l'homme :

Au Maître des maîtres est attribué (*ktib*; litt. : écrit) le salut par la lecture
syllabique de notre vie,
et si celui qui apprend ne l'imite pas, il ne comprendra pas.

I 358,9-11

Comparé au titre de prophète, celui de roi est peu développé par Narsaï et il est encore moins mis en rapport avec la gouvernance qui définirait une fonction sacerdotale. À première vue, il semble que l'intérêt de Narsaï porte sur une conception de la royauté du Christ en conformité avec la vision biblico-évangélique, celle qui présente le roi céleste montant sur un ânon lorsqu'il entre à Jérusalem (Za 9,9; cf. Lc 19,35; Jn 12,15). Et Narsaï de commenter qu'une telle économie divine va décevoir les Juifs qui attendaient un roi guerrier, d'autant plus que l'ânon choisi comme monture n'est pas l'animal approprié pour mener une guerre qui requiert des animaux plus forts, comme les chevaux

170 Cf. I 358,9-10. Le terme *hegyan*, *hegyanā* est polysémique et peut signifier aussi « contemplation ». Mais il semble que, dans ce contexte, le sens de « lecture syllabique » s'impose, puisqu'il est suivi dans les deux stiques suivants par le terme *ktibatā* (écrits) et parce qu'il s'agit de quelque chose que le disciple doit répéter, imiter.

(PP I 387-388). Bien que Jean Baptiste proclame Jésus comme roi (Mt 3,2) et juge (Mt 3,10-12) (PP I 173,18), et que Pilate interroge Jésus pour savoir s'il est roi (Jn 18,33), ce à quoi Jésus ne répond pas par modestie (McLeod III 410-415)¹⁷¹, le titre de roi semble être une dignité à laquelle Dieu élève Jésus pour faire de lui son égal :

La puissance de l'Être (divin) (*itūtā*) lui donna des noms supérieurs à lui ;

pour cela, j'ai dit que les anges et les hommes lui vouent adoration.

PP I 173,20-21

Que la royauté de Jésus s'inscrive dans la ligne davidique et en hérite, elle ne s'en démarque pas moins, et cela non seulement parce qu'elle règne sur tout, mais aussi parce qu'elle est intransmissible :

Il règne sur tout, sans transmettre son diadème à autrui¹⁷².

McLeod I 122

Une royauté qui a été accordée à Jésus lors de son baptême, lorsque le Père déclara que Jésus est son « Fils bien-aimé » (McLeod II 421-422).

À vrai dire, même si Jésus fut investi de la royauté dès ici-bas, celle-ci n'atteignit sa plénitude qu'à l'Ascension, lorsque Jésus « monta et régna en haut, au ciel » (Frish I 485)¹⁷³. Comparé à Hénoc et à Élie, également témoins du salut et du renouvellement de l'homme, le Christ monte au ciel, confirme les paroles de ces derniers, lui en tant que « roi » et eux en tant que « serviteurs » sur terre (Frish I 449-454). D'où le refus catégorique formulé par Narsaï contre ses détracteurs, qui lui imputent sa réduction de Jésus à un simple homme et son pouvoir royal au pouvoir des rois terrestres (Frish I 455-458). À l'Ascension, Jésus partagera les prérogatives divines du Père : il régnera « avec le vouloir (divin) qui l'a élu à part de toute chose » (McLeod V 128).

Même si, dans les textes de Narsaï, on ne relève aucun indice qui rapprocherait la royauté de Jésus de son sacerdoce, il ne reste pas moins vrai qu'un

171 Dans son commentaire, Narsaï va à l'encontre de la tradition évangélique qui suppose qu'à la question de Pilate, Jésus répondit qu'il était roi (cf. Mt 27,11; Mc 15,2; Lc 23,3; Jn 18,37).

172 Peut-être McLeod donne-t-il un sens un peu fort à *mašlem* (transmettre) lorsqu'il le traduit par « surrender ».

173 Cf. Ph 2,11, à la différence que Narsaï remplace le titre de Seigneur par celui de roi, utilise le verbe *amleh* (régner) et évite d'évoquer le domaine souterrain qui sera inclus dans la royauté du Christ.

lien pourrait être établi entre l'acte sacerdotal qui semble précéder, voire fonder en possibilité l'investiture royale du Christ dans l'au-delà. Admettant que Jésus pénètre dans le Saint des Saints du Père (PP I 589,19-590,2), Narsaï évoque tout de suite après l'investiture royale du Christ par le Père, qui l'invite à siéger à sa droite (Ps 110,1) « jusqu'à ce que tout lui soit soumis », régnant alors avec Dieu qui l'élève (*nasūbeh*) sur tout ce qui existe (PP I 590,2-4)¹⁷⁴. Ce qui prouve que, dans l'esprit de Narsaï, il s'agit d'une succession qui ne se réalise pas dans le temps, mais qui se traduit par deux actes qui adviennent successivement dans l'au-delà : l'entrée de Jésus dans le Saint des Saints pour siéger à la droite du Père et, lors de la parousie, sa venue pour juger les vivants et les morts. À vrai dire, cette succession est à double face. Car, à supposer que l'acte précédent se comprenne mieux à la lumière de l'acte suivant, ce dernier est autonome et ne s'explique pas de façon contraignante par l'acte précédent. Même si, comme nous l'avons montré, l'entrée dans le Saint des Saints fut possible par Jésus comme grand prêtre, et la seigneurie que Jésus acquit le rend apte à revenir sur terre pour un jugement universel.

7.4.5 *Les fonctions des trois titres christiques*

En discutant des titres, nous avons été amené à évoquer l'une ou l'autre fonction revenant à chacun d'eux. L'avantage de l'exposé qui suit résidera dans la tentative de regrouper ces fonctions pour mieux les discerner et en présenter un inventaire plus ou moins exhaustif, tout en privilégiant les plus importantes d'entre elles. Étant donné qu'il s'agit d'un condensé de ce qui a été dit, notre approche sera très concise.

Nous avons déjà relevé que la fonction essentielle de Jésus comme grand prêtre était d'« officier » (*kahen*), acte qui traduit l'exercice propre à la fonction sacerdotale : il officia une seule fois par son sang (cf. He 9,11-14) (McLeod v 203-204), entrant dans le Saint des Saints et se présentant devant l'Être suprême (*ītūtā*) (Frish I 433-436; McLeod v 81-84). Cet office sacerdotal consiste en l'offrande de soi, une seule fois, comme sacrifice à Dieu (Frish I 435), ce qui laisse comprendre que, dans l'esprit de Narsaï, le verbe « officier » est synonyme de « s'offrir soi-même », l'acte fondamental du sacerdoce christique. Mais un autre verbe, « servir » (*šameš*, dans le sens de service ministériel), revêt

¹⁷⁴ Ailleurs, Narsaï réaffirme l'idée que c'est grâce à « celui qui l'élève » que Jésus « soumit tout, régna sur tout » et « accepta de juger les spirituels et les corporels » (McLeod v 213-214). Ce pouvoir de régner et de juger accordé à Jésus homme choisi parmi tous les autres (PP I 127,1-2) lui donne le privilège de siéger « comme un roi » (*b-ṭaksā d-malkā*; litt. : selon l'ordre d'un roi) (McLeod v 279,82), pouvoir qui demeurera dans les siècles des siècles (PP I 124,1-2).

le même sens et s'applique au même domaine cultuel. Ainsi Jésus ouvre-t-il la porte d'en haut et « entre pour servir (*da-nšameš*) dans le Saint des Saints » (McLeod v 201-202; cf. aussi I 193,2-4), dans la tente parfaite (*mšalmanā*)¹⁷⁵, un service qui s'identifie à l'immolation de soi (*debhā d-naḫšeh*) et se démarque des services accomplis par les prêtres terrestres (McLeod v 205-206).

Si l'on se limite aux textes les plus importants¹⁷⁶, le premier fruit, le plus important, de l'acte d'offrir ou du service sacerdotal de Jésus est, comme chez les autres auteurs syriaques, l'obtention du salut considéré comme rémission du péché et libération de la mort¹⁷⁷. Cependant, comparé à Éphrem et à Jacques, Narsaï s'étend moins sur les effets du salut obtenu par Jésus grand prêtre. Rappelons qu'Éphrem, pour ne citer que lui, insiste beaucoup plus sur une libération de l'Erreur, du schéol, de la mort et de Satan. Étant donné la christologie qu'il adopte, Narsaï ne peut non plus admettre, comme le fait Jacques, que le Fils est « expiateur » depuis l'éternité. Par ailleurs, nous n'avons pas à réitérer la mise en valeur par Narsaï d'une notion qu'on trouve peu soulignée par ses pairs, à savoir le renouvellement de toute chose par son ministère sacerdotal, son kérygme et sa royauté (cf. surtout II 57-58.68-69). Mais comme les autres docteurs, Narsaï ne fait pas valoir la gouvernance qui revient en premier lieu à la fonction royale de Jésus en tant que grand prêtre. Tout au plus, il y fait allusion par ricochet, en appelant le prêtre à « gouverner son troupeau selon le vouloir du chef du sacerdoce » (PP I 393,6-7)¹⁷⁸. Ce qui laisse entendre que le prêtre doit se conformer à ce vouloir divin de Jésus, à qui revient le droit de gouverner que le prêtre est appelé à mettre en exécution.

¹⁷⁵ Cf. He 8,2; PP I 123,23-24; Frish v 363-364.

¹⁷⁶ On peut encore se rappeler l'emploi du verbe « servir » appliqué à la tente qui sert le Nom de Dieu pour un temps, contrastant avec Jésus qui le sert « sans fin » (*d-lā šūlam*) (Frish v 363-364, texte cité à la note précédente; cf. aussi Frish v 295-298).

¹⁷⁷ Narsaï recourt parfois au seul terme de « salut » (*fūrqaṇā*; litt. : sauveur) sans autre précision; cf. I 22,23-24; II 299,4-6; Frish I 435-438; McLeod II 263-264; pour l'expiation, la rémission des péchés ou des dettes, cf. I 66,2-6; 151,22-24; PP I 174,2-3; 313,11-12; 589,19-23; McLeod II 267-268 (corriger dans le texte syriaque *hawbā* par *hawbtā* = dette); 287-290 (en 290, corriger dans le texte syriaque *tar'at* par *tar'ē* = portes); 407-408; pour la libération de la mort, cf. I 66,2-5; II 57,23-24. Nous n'avons pas à développer la fonction de réconciliation due à Jésus comme médiateur; cf. *supra*, p. 333-335. Cette réconciliation est parfois mise en rapport avec l'immolation de soi de Jésus: II 119,1-3; 336,2-3; McLeod II 265-266; IV 383-384; V 361-362.

¹⁷⁸ Cf. *supra*, p. 132.

Le sacerdoce chrétien

La longue analyse consacrée au sacerdoce du Christ, si elle s'est avérée indispensable pour l'importance que revêt ce thème dans la pensée syriaque, se montre également éclairante pour le chapitre que nous abordons à présent. Car, étant essentiellement et primordialement christologique, l'approche des thèmes abordés dans le chapitre précédent dictera le plan et la thématique du sacerdoce chrétien quant à la démarche générale à suivre. Cette dernière section de notre étude comportera deux grandes parties : dans la première partie, nous étudierons l'identité du sacerdoce chrétien, tandis que dans la deuxième, nous nous intéresserons à ses principales fonctions. Comme nous l'avons annoncé dans l'introduction, en vue de ne pas allonger davantage cette section, déjà très longue, c'est dans une annexe que nous poserons la question du sacerdoce commun et la possibilité de l'accès de la femme au sacerdoce.

À la différence de la méthode que nous suivions dans le chapitre précédent, nous tâcherons à présent de discuter chaque thématique à part, en confrontant entre eux les points de vue de chacun des quatre auteurs. Cela, espérons-le, aura l'avantage de mieux cerner l'héritage et l'originalité de chaque auteur pour chaque thème abordé.

8.1 L'identité du sacerdoce chrétien

De toute évidence, les fonctions du sacerdoce contribuent à dévoiler son identité tout autant que le concept du sacerdoce lui-même. Par conséquent, le plan que nous proposons et qui consiste à distinguer identité et fonction est une simple astuce méthodologique destinée à rendre l'exposé plus clair et mieux structuré. Sous l'aspect « identité », nous serons amené à envisager ce qui définit l'essence du sacerdoce, ce qu'il est, avant même ou au-delà de toute actualisation qui engage les ministres et qui révèle ses effets. Dans cette perspective, les concepts-clés qui concourent à dévoiler cette identité sont ceux d'élection, d'imposition des mains et d'onction, les deux dernières notions étant analysées en rapport avec le don de l'Esprit Saint.

8.1.1 *Aphraate*

D'après le plan que nous venons d'annoncer, nous nous arrêterons longuement sur la notion d'élection chez Aphraate, que nous envisagerons sous tous ses

aspects, y compris sur le sens qui lui est accordé dans l'A.T., en évoquant les critères qui déterminent l'élection divine. Nous passerons ensuite à l'analyse de l'imposition des mains, de son rapport à l'Esprit Saint et de ce qui fait sa spécificité par rapport au don de l'Esprit accordé au baptisé. Nous terminerons par une réflexion sur l'onction, sur ce qui la distinguerait de l'onction royale et sur le constat de l'absence de tout rapport entre cette onction et l'Esprit Saint.

8.1.1.1 Le concept d'élection

En tant que tel, le concept d'élection chez Aphraate n'est pas réservé au domaine sacerdotal. Polysémique, il désigne une multitude de personnes ou de personnalités¹, même des groupes, des communautés, comme la communauté ecclésiale, ou des peuples considérés comme une entité, à l'instar du peuple juif². Cette différenciation dans les cas que nous venons de signaler ne signifie cependant pas que toutes les élections, d'individus ou de communautés, se situent sur le même plan et revêtent la même valeur. Reprenant les paroles de l'Évangile: «Beaucoup sont appelés (*grayā*), mais peu sont élus (*gbayā*)» (Mt 22,14; cf. Mt 20,16) (I 345,4-5), Aphraate l'applique à des contextes variés: à «l'exemple des solitaires» (*dmūtā d-iḥīdayē*) (I 344,24-25; cf. aussi I 356,7-8: «Il y a ceux qui se sont voués (*magbēn nafšhūn*) pour devenir solitaires, fils de l'Ordre»), aussi bien qu'aux candidats au baptême qui, pour y être admis, doivent être soumis à l'épreuve, comme le furent les hommes «discernés aux eaux» (I 349,2; cf. aussi I 344,5-7.17-18) par Gédéon pour être élus pour le combat (Jg 7,2-8).

Quelle que soit la personne ou la catégorie élue, l'élection lui accorde un statut spécial qui la distinguerait des autres membres qui forment le groupe. Toutefois, dans l'élection du chrétien en Christ, Aphraate semble donner un sens identique aux deux verbes «élire» et «appeler», qui se trouvent bien distingués dans Mt 22,14. Si, dans un premier texte, Aphraate n'utilise que le terme «élire» pour dire que, «pour lui, il (Dieu) nous a élus par Jésus son Fils (Ep 1,4), notre Sauveur» (II 128,10-11) en un sens qui rapprocherait ici le verbe élire de celui d'appeler, dans un autre texte, Aphraate juxtapose les deux verbes, sans

- 1 Aphraate passe en revue certaines personnalités de l'A.T. qui font l'objet de l'élection divine. Sans que soit exhaustive la liste de ces personnes, voici celles qui sont les plus représentatives: Abraham est élu par Dieu en raison de sa foi (I 4,14-15; 497,25-26) pour qu'il devienne le père de tous les peuples (I 476,2-4); Jacob est élu dès le sein maternel (I 644,4); Joseph est élu pour gouverner les Égyptiens (I 456,2-4) et Moïse pour gouverner son peuple (I 456,4-5; 788,16-18); David est élu à la place du roi Saül, lui-même élu roi par Dieu (I 644,7-9).
- 2 Nous considérons uniquement le peuple de l'A.T., élu, mais cependant rejeté pour son orgueil à cause de sa circoncision (I 472,13-16). Il sera remplacé plus tard par le «peuple saint» (cf. I P 2,9) qui est l'Église (I 232,3-4).

préciser les bénéficiaires de l'acte divin, même si tout laisse supposer que les deux verbes ne correspondent aucunement à deux catégories différentes, mais renvoient à l'ensemble des chrétiens :

Par lui, sanctifions celui qui l'a envoyé, car il a mis en nous son bon plaisir, nous a élus en lui (*ghan beh*), nous a réjouis en lui et nous a appelés par lui (*wa-qran beh*)³.

I 684,24-25

Sans avoir à développer ici le concept de transmission, il est impératif d'évoquer une apparente contradiction, qui se traduit par un semblant d'amalgame entre transmission et élection. Car, si la transmission présuppose une contribution humaine, elle se distinguerait nécessairement de la notion d'élection, acte qui revient exclusivement à Dieu. Un seul texte d'Aphraate sur la transmission suffit à poser le problème et invite à en conjecturer l'issue. Il s'agit de l'affirmation d'après laquelle

Simon (Pierre) fit paître son (de Jésus) troupeau (*'aneh*) et, son temps achevé, il vous a livré la bergerie (*mar'itā*) et s'en alla⁴.

I 453,9-11

Comme si les successeurs de Pierre n'étaient pas élus par Dieu, mais recevaient leur délégation de la part de Simon Pierre. Reconnaissons-le, cette contradiction n'est qu'apparente, car les deux concepts ne se situent pas sur le même plan. Tandis que l'élection est envisagée ici comme un concept essentiellement *théologique*, en ce sens qu'elle est la prérogative du seul Dieu⁵, la transmission apparaît comme un acte ecclésial, bien que conforme au dessein divin, où est mis en valeur l'aspect de passation du statut sacerdotal d'un précédent à un subséquent.

3 C'est une partie d'un texte qui a été cité *supra*, p. 61, où nous avons commenté certaines traductions.

4 Texte que nous avons cité *supra*, p. 43.

5 Pour signifier que l'élection échappe à toute mainmise humaine et qu'elle advient dans le mystère de Dieu, il suffit de signaler qu'elle s'opère déjà « dès le sein » maternel ; cf., par exemple, I 644,4, où l'expression est dite de Jacob (Gn 25,23), comme elle peut être dite de Jérémie (Jr 1,5) (I 645,15-16) et de Josias (I R 13,2) (I 645,18-19). Mais il paraît que l'usage de l'élection et la conception qu'Aphraate en donne sont plus complexes, notamment quand, un peu plus loin dans le corps du texte, nous évoquerons le fait que des pasteurs ont été élus après s'être montrés compétents dans l'exercice de la tâche de faire paître des troupeaux.

Si, comme nous le disions, la notion d'élection s'applique à plusieurs personnalités, ou catégories, de l'A.T., aussi bien qu'aux solitaires et aux candidats au baptême dans le régime chrétien, cela prouve qu'elle n'est pas exclusivement réservée à l'élection pour le sacerdoce. Ceci étant, la question qui s'impose est de savoir sous quelles conditions et d'après quels critères l'élection est supposée se référer au sacerdoce. Si, du point de vue d'Aphraate, un lien existe entre élection et sacerdoce, il serait logique d'admettre que le sacerdoce est bien la conséquence d'une élection divine qui, comme nous le soulignons, est d'abord et avant tout un acte de Dieu et non point un processus appartenant à l'organisation interne de la hiérarchie ecclésiale. Nous l'avons déjà noté, eu égard aux grandes personnalités de l'A.T., Aphraate estime qu'elles sont élues par Dieu. Quant à Moïse, il fut élu pour devenir à la fois « un chef, un maître et un prêtre pour son peuple » (I 788,16-18). Encore plus pertinente est l'élection, par le Fils, de pasteurs à qui est confiée la tâche de faire paître le troupeau :

Il a élu et instruit (*alef*) des bergers (*'allanē*) brillants, il a livré le troupeau entre leurs mains et leur a donné pouvoir sur toute la bergerie.

I 453,5-7

Évaluée comme un choix pour le service, l'élection risque d'être mal comprise par des prétentieux qui la réduisent à un dû qui leur revient en propre et que Dieu est sommé de leur octroyer :

Tu me dis : je suis apte et digne (*šafīr*; litt. : bon) et Dieu m'a élu et m'a oint pour régner sur les fils de mon peuple.

I 641,14-16

La réponse d'Aphraate n'est pas d'abord de l'ordre de l'anthropologie théologique, étant donné que l'élection est essentiellement un acte de Dieu qui se réalise dans l'histoire du salut avant qu'elle ne soit envisagée comme une réalité qui transforme son récepteur, l'homme. Dans cette perspective, le docteur syriaque table sur des raisons qui, pour rabattre l'orgueil de son interlocuteur, rappellent des circonstances où Dieu se trouve acculé à changer sa promesse à cause du mauvais comportement de l'homme. Parmi les cas cités au sujet d'un éventuel changement de la décision divine, Aphraate évoque la promesse faite par Dieu, d'après laquelle le sacerdoce donné à Pinhas et à ses fils demeurera à jamais ; mais Dieu finit par se rétracter lorsqu'Éli et ses fils osent mépriser le service divin (I 641,16-644,2). Ou lorsque Dieu élit Jacob à la place d'Ésaü, contrairement au désir d'Isaac (I 644,2-6). Ou encore quand Saül, élu roi, mais n'accomplissant pas le vouloir de Dieu, se trouve détrôné par Dieu au profit du

roi David (1 644,7-9)⁶. De ces exemples, il s'ensuit que la pensée d'Aphraate est en premier lieu « historique », plus précisément inspirée par l'histoire du salut telle qu'elle est exposée dans les Écritures Saintes.

Un deuxième aspect montrant que l'élection vise clairement le candidat au sacerdoce est décelé dans ce lien étroit entre l'élection et la fonction que le candidat est appelé à exercer, fonction qui s'avère être de nature sacerdotale. La thèse fondamentale d'Aphraate consiste à postuler que tout candidat appelé au sacerdoce doit s'acquitter d'une tâche, qui est de faire paître un troupeau de bêtes, pour être à même de faire paître ultérieurement le troupeau de Dieu. Souvent⁷, la terminologie d'Aphraate pour désigner les deux fonctions successives est bien distincte: « faire paître » (*r'ā*) est employé pour les troupeaux de bêtes et « gouverner » (*dabar*) pour le peuple de Dieu⁸. Comme l'élection de Moïse a pour vocation de l'établir prêtre (cf. 1 788,16-18, texte déjà référencé), il est fait appel à lui pour témoigner de la relation entre l'activité de berger et celle de pasteur du peuple:

Et Moïse a fait paître le troupeau de Jéthro, son beau-père (Ex 3,1) et, du troupeau, il fut élu pour faire paître son peuple et, comme un bon berger, il l'a gouverné (*dabar*).

1 445,19-21

Quant aux fils d'Israël, leur élection peut aussi avoir pour but l'adoration et le service cultuel de Dieu (1 740,23-26; 741,11-12). Mais elle peut aussi viser une catégorie dans la communauté à qui revient la fonction de gouvernance: soit pour « gouverner » la prophétie, comme cela est attesté pour Amos (cf. 1 456,14-16), soit pour gouverner le royaume confié au roi élu (1 209,23-24). Le recours à la forme passive, « être élu », est un procédé signifiant que l'auteur, Dieu,

6 Le dernier cas, celui de Jéhu (1 644-645), est plus complexe; nous y reviendrons lorsque nous aborderons le thème de l'onction.

7 Dans le prochain texte que nous nous apprêtons à citer (1 445,19-21), nous ferons remarquer que les deux verbes « faire paître » (*r'ā*) et « gouverner » (*dabar*) sont employés pour la gouvernance du peuple de Dieu. D'autres textes où l'emploi de l'un ou l'autre verbe n'est pas conséquent peuvent être allégués à l'appui. Ainsi, parlant des bergers en général, un seul verbe, « faire paître » (*r'ā*), est employé pour la gouvernance du peuple (1 445,7-9). Plus intrigant encore est le constat que le verbe « gouverner » (*dabar*) est assimilé au verbe « faire paître » qui, en principe, est réservé à l'acte d'élever et de s'occuper du troupeau des bêtes: « Et celui qui gouverne une paire de bœufs (*fadanā*), qu'il tire profit de son travail » (1 456,26-457,1). Notons que M.-J. Pierre traduit *fadanā* par « charrue », à la suite de Parisot qui le rend par « aratrum ».

8 Le couple élection-gouvernance reflète un principe général, où, suppose-t-on, le candidat est élu pour gouverner après avoir bien fait paître son troupeau (1 453,20-456,2).

est implicitement visé; quant à la forme active, elle renvoie à Dieu ou au Fils pour signifier qu'ils sont les auteurs de l'élection (cf. les deux textes déjà cités: 1 453,5-7; 1 641,14-16). Dans cette perspective, il est important de noter le recours à la forme passive, «être élu» (*etgbī*), pour l'élection de Matthias – Aphraate écrit Tolmai – à la place de Judas pour que le groupe des apôtres redevienne Douze (Ac 1,15-26) (1 149,21-23).

Il nous reste à aborder les critères qui sont au fondement de l'élection, moins dans le but de les étudier pour eux-mêmes, que parce qu'ils confirment que l'élection est en premier lieu un acte de Dieu. En effet, Aphraate rejette toute proposition insinuant une justification de l'élection par un quelconque mérite de l'homme. Celle-ci, affirme Aphraate, est un don totalement gratuit de Dieu.

Transférant ce qui est dit du Christ sur Aaron (He 5,5), ce dernier, dit Aphraate, «ne s'est pas glorifié de devenir grand pontife» (1 645,21-22). Autrement dit, Aaron était pleinement conscient que le don qui lui fut fait du sacerdoce est loin d'être le fruit de ses talents ou qualités. De même, continue Aphraate, par son refus d'accepter la proposition de Dieu d'être «dieu pour Pharaon et chef des fils de son peuple» (1 645,22-27), Moïse atteste que l'homme n'est pas seulement une pierre d'attente pour l'accueil du don divin, mais qu'il est capable de refuser ce don. Et Aphraate de dresser une liste des dons humains qui ne peuvent en aucun cas justifier l'élection divine: la haute taille du roi Saül (1 S 10,23-24), la mine avenante d'Éliab (1 S 16,6-7), ou la perfection de la beauté d'Absalom (2 S 14,25) (1 648,1-4). Tout cela ne fait que prouver que l'élection divine ne se plie pas aux critères humains et que, bien au contraire, elle cherche à pénétrer le fond du cœur humain sans s'arrêter aux apparences (1 S 16,7), ou, comme le dit l'Apôtre des nations, elle privilégie les «sots» aux sages, les «faibles» aux forts et les gens humbles aux prétentieux (1 Co 1,27-30) (1 648,5-13). Il n'est pas besoin de rapporter ici tous les textes scripturaires qu'Aphraate collectionne pour témoigner d'une élection, acte de Dieu qui ne doit rien aux mérites humains par lesquels on tente de la justifier⁹.

Les lourdes conséquences d'une élection divine pleinement gratuite sont pertinentes: aucune différence ne peut être postulée entre les êtres humains, pour la simple raison qu'ils «sont tous des créatures de Dieu» (1 648,17-20); à cette raison créationnelle, une autre raison inspirée par la place qu'occupe désormais l'homme dans l'histoire du salut se fonde sur Ga 3,28, d'après la-

9 Aphraate s'appuie également sur Jr 9,22-23, où la force, la richesse et la vaillance ne constituent pas de motifs susceptibles de soutirer l'élection divine (1 648,13-16), comme il évoque deux textes du livre de Job (11,2 et 12,20) pour en inférer que ce n'est pas par le recours à la rhétorique que l'homme est censé se justifier (1 648,23-649,1).

quelle, en Christ, toute différence entre les baptisés s'estompent (I 648,18-19)¹⁰. Et Aphraate de continuer:

Mais tous ceux qui servent devant lui sont égaux.

I 648,19-20

Quel que soit le jugement qu'on porte à l'interprétation de cette égalité, il semble qu'elle relève plutôt de l'ordre éthique que de l'ordre théologique et, par conséquent, du discours parénétique que de la réflexion sur les ordres sacerdotaux. Il n'en reste pas moins vrai qu'une telle conception de l'égalité écarte toute idée qui, sur le plan théologique, attribuerait l'élection à une contribution ou à un mérite de la part de l'homme. En résumé, dans la logique de la réflexion que mène Aphraate à cet égard, l'élection apparaît comme un acte exclusivement divin.

8.1.1.2 Imposition des mains et don de l'Esprit Saint

En abordant l'imposition des mains par Jean Baptiste sur Jésus, Aphraate voulait souligner, comme nous l'avons noté, la vertu qu'elle a d'accorder la force de l'Esprit. Dans la continuité de cette intuition, Aphraate impute l'originalité de l'imposition des mains dans le régime chrétien au don de l'Esprit. Car, s'il est vrai que l'imposition des mains était pratiquée dans l'A.T. dans le but d'installer des prêtres, elle est en revanche jugée incapable d'accorder l'Esprit:

Moïse imposa sa main à ses « messagers » (*šliḥaw*) et ils reçurent le sacerdoce; Jésus imposa la main à ses apôtres et ils reçurent l'Esprit Saint¹¹.

I 960,24-27

Considéré comme une Personne de la Trinité, l'Esprit Saint est un don du Christ qu'Aphraate attribue ici au Jésus de l'histoire et, à ce titre, il le considère comme faisant la différence avec le rite de l'imposition des mains administrée dans l'A.T. C'est dans cette même perspective qu'il faut comprendre l'« esprit de science » (*rūḥā d-yidā'tā*), qui n'est pas l'Esprit Saint, que Moïse octroie à Josué en lui imposant la main (I 984,15-17)¹².

10 À vrai dire, Aphraate juxtapose les deux raisons, créationnelle et salvifique, sans se donner la peine de les distinguer. Mais à bien regarder les choses, la raison « créationnelle », valide pour « tous les hommes », ne peut être confondue avec la raison « salvifique » légitimée par le baptême chrétien et la relation avec le Christ.

11 Texte cité *supra*, p. 44.

12 Cf. Nb 27,23; Dt 34,9. Dans Dt 34,9, l'expression est « esprit de sagesse » (*rūḥā d-ḥekmtā*,

Mais l'Esprit Saint obtenu par l'imposition des mains et conféré à une catégorie de personnes, ne dévoile pas seulement une distinction avec l'imposition telle qu'elle est pratiquée dans l'A.T. Plus encore, donnée à certaines personnes de la communauté et non pas à celle-ci tout entière, l'imposition semble les doter du don de l'Esprit, lequel don ne peut être identifié chez Aphraate à celui accordé à tous les baptisés. Sans avoir à revenir à l'Esprit accordé aux chrétiens¹³, rappelons que l'Esprit définit la réalité eschatologiquement nouvelle du régime chrétien. Car, dit Aphraate, si durant la période juive Dieu demeurait dans la tente pour un temps, avec les temps christiques, les chrétiens deviennent la demeure de l'Esprit Saint à jamais (1 525,1-4)¹⁴. Cette formation d'une catégorie à l'intérieur de la communauté grâce à l'imposition des mains est encore évoquée dans un autre texte, de couleur parénétique, mais sans aucune référence au don de l'Esprit. Là, Aphrate dénonce le comportement de certaines personnes (*našīn*) qui, dans le but d'assouvir leur cupidité pour le pouvoir, manœuvrent pour recevoir l'imposition des mains, en oubliant qu'elles doivent avant tout être habitées par la crainte de Dieu devant un si grand mystère :

En effet, au sujet de l'imposition des mains (*syam idā*) que certains reçoivent de nous¹⁵, c'est simplement à propos de l'imposition qu'ils se disputent. À notre époque, il ne se trouve guère quelqu'un qui, diligemment, demande : « Quel est celui qui craint Dieu ? », mais « quel est celui qui est doyen par l'imposition des mains ? ».

1 633,10-15

Dans la suite du texte, l'auteur blâme ceux qui recherchent les places et les titres d'honneur, en faisant référence à l'Évangile (Mt 23,6-7 et parall.). Si l'on fait abstraction du contexte polémique qu'Aphraate exploite pour discréditer les avides du pouvoir, il est incontestable que l'imposition des mains est accordée à un groupe de personnes à l'intérieur de la communauté. Dans sa visée

d'après la Peš), où la BṢ et la TÖB écrivent « esprit » avec un « e » minuscule pour éviter de lui donner un statut personnel. Parisot et M.-J. Pierre choisissent d'écrire « Esprit » avec un « E » majuscule.

13 Cf. *supra*, p. 77-78.

14 Une idée évoquée *supra*, p. 61.

15 Contrairement à Parisot qui traduit *syam idā* par « manuum impositionem », M.-J. Pierre traduit par « ordination », en privilégiant peut-être le sens à une traduction littérale, tandis que le *menan* que Parisot rapporte à *mqablīn* et qu'il traduit par « a nobis accipiunt », M.-J. Pierre le rapporte à *našīn* et traduit « que reçoivent certains d'entre nous » (cf. *supra*, p. 23, n. 55). En fait, M.-J. Pierre considère que *menan* est un complément de *našīn*.

ultime qui tend à consacrer une personne en vue d'une mission au service de la communauté, cette imposition n'est pas à confondre, dans l'esprit de notre docteur, avec une imposition des mains aux malades. Celle-ci, d'après Mc 16,17-18, est donnée par « ceux qui auront cru » à la parole des apôtres et qui, pour cette raison, seront destinés à prêcher la Bonne Nouvelle après la résurrection de Jésus et à imposer les mains aux malades (1 41,19-22). Puisqu'Aphraate se limite au texte de Mc 16 sans se donner la peine d'identifier les auteurs nommés dans le discours de Jésus, il est difficile de préciser l'identité de « ceux qui ont cru » : seraient-ils identifiés à tout chrétien, ou désigneraient-ils les successeurs des apôtres dans leur tâche de gérer la communauté ? Le fait de taire les deux autres exploits attribués à ces « croyants » dans Mc 16,18, à savoir maîtriser les serpents et être immune au poison, laisse supposer que les deux autres fonctions que sont la glossolalie et l'exorcisme pourraient être propres aux apôtres. Mais cela reste une hypothèse, car Aphraate peut ne pas exclure les baptisés de ces deux dernières fonctions qui reviennent à tout fidèle chez Paul.

De cet exposé sur l'imposition des mains, on constate qu'Aphraate fait un choix sélectif des textes scripturaires relatifs au thème qu'il étudie. On est même surpris que des textes importants sur cette imposition aient été oubliés ou négligés, tels que 1 et 2 Tm et Ac 8 et 19¹⁶, ce qui prouve que notre docteur n'avait aucune intention de cerner la totalité du sujet. Si le but recherché est de fonder sa thèse sur un répertoire restreint de textes scripturaires, ce but est sans conteste atteint. D'une part, Aphraate est parvenu à distinguer l'imposition des mains dans l'Ancienne Alliance de celle qui donne l'Esprit dans la nouvelle Alliance. D'autre part, il a bien montré que l'imposition concerne un groupe restreint, choisi dans la communauté, pour une mission salvifique dont les détenteurs se trompent en se croyant supérieurs aux autres membres de la communauté. Néanmoins, Aphraate ne se préoccupe pas de réfléchir sur la spécificité du don de l'Esprit aux personnes élues par rapport aux autres charismes, ou de la relation qu'il entretient avec le don de l'Esprit au baptême. Encore moins s'interroge-t-il sur l'effet que produit ce don sur la personne qui le reçoit, notamment en cherchant à savoir si ce don est permanent ou s'il crée une transformation profonde chez son bénéficiaire. Ces lacunes soulignées, on ne peut certes en faire grief à notre écrivain dont l'intention est moins d'épuiser le sujet qu'il traite que de considérer les aspects de la problématique qui l'intéressent.

16 Dans 1 529,10-17, le commentaire que fait Aphraate ne va pas au-delà d'Ac 19,1-5, ce qui signifie que l'imposition des mains qui est mentionnée dans Ac 19,6 n'entre pas en ligne de compte, contrairement à ce que laisse suggérer la référence de Ac 19,1-7 que donne M.-J. Pierre.

8.1.1.3 L'onction et l'absence de la mention de l'Esprit

Sans être pour autant intentionnelle, l'approche sélective qu'Aphraate consacre à l'étude de l'imposition des mains se retrouve également dans l'esquisse qu'il réserve à l'onction. Comparée à l'imposition, celle-ci est encore moins développée par notre auteur. Chez lui, l'onction des rois, évoquée au sujet de Jéhu (1 R 19,16; 2 R 9,1-10), n'est signalée qu'une seule fois (1 644-645). Cependant, cette allusion à l'onction royale revêt une importance inattendue quand elle est mise en rapport avec le sacerdoce, ou, dans le contexte qui nous intéresse, avec ceux qui se prennent pour des représentants du sacerdoce¹⁷, lesquels, par ailleurs, veulent comparer le pouvoir qu'ils ont obtenu par l'onction à celui dont a bénéficié Jéhu :

Nos frères¹⁸ nous embobelinent, nous apportant une réplique insipide qui ne tient pas : à l'image de ces temps mauvais, Dieu nous a placés chefs du peuple de Dieu, à l'instar de Jéhu qui fut oint dans la chambre (2 R 9,2).

1 644,9-13

Au-delà des aléas relatifs aux circonstances et à l'identité des personnages, la comparaison que le chef ecclésiastique établit entre sa propre onction et l'onction de Jéhu suscite un rejet de la part d'Aphraate. En effet, une première objection formulée par notre docteur, bien vague et obscure, il faut le reconnaître, semble s'appuyer sur l'écart entre la promesse d'oindre Jéhu et sa réalisation effective, autrement dit entre la période d'Élie à qui fut intimé l'ordre d'aller oindre Jéhu et le moment où Élisée envoya un de ses prophètes pour oindre le futur roi. La nécessité d'exécuter l'onction paraît s'expliquer par l'abondance des péchés de la maison d'Achab (1 644,13-645,1). On se demanderait en quoi cette argumentation d'Aphraate réfute, en la discréditant, la prétention du chef ecclésiastique d'avoir été élu et oint pour régner sur les

17 Nous n'entrons pas ici dans la discussion portant sur l'identité de ce chef ecclésiastique, qu'on identifierait à Syméon Bar Sabbaé, et qui, semble-t-il, s'est imposé de force à la communauté, ou s'est fait oindre comme tel par une faction; sur ce point, cf. M.-J. Pierre, *Introduction*, p. 49-50. Pour notre part, ce qui nous intéresse, c'est la conception théologique qui sous-tend la situation historique et le rôle qu'y jouent les personnages politico-religieux.

18 Parisot et M.-J. Pierre à sa suite lisent le terme *aḥayn* (nos frères) comme une apostrophe qu'ils traduisent d'ailleurs sans le pronom possessif « nos ». Il nous semble cependant que le terme serait mieux compris comme sujet des deux verbes « embobelinent » et « apportent », ce qui implique que ce sont ces « frères » qui prétendent avoir été placés comme chefs du peuple.

enfants du peuple¹⁹. Autrement dit, quel critère Aphraate met-il en valeur pour contredire son interlocuteur : est-ce le désaveu de Dieu quant à une promesse faite à l'homme, ce qui justifie le renvoi de l'onction de Jésus à une date ultérieure, ou bien la profusion des péchés qui a nécessité l'onction du roi au plus vite ? Si l'on croit qu'Aphraate penche pour ce dernier critère, il faut admettre qu'il va dans le sens défendu par le chef ecclésiastique, qui justifie son choix et son onction en évoquant « l'image de ces temps mauvais ».

La deuxième objection qu'Aphraate adresse à ce chef consiste à exclure toute comparaison entre l'onction de Jésus et celle reçue par le prêtre. Car, dit-il, si Jésus a été élu pour exterminer la maison d'Achab, lui comparer le prêtre oint serait attribuer à ce dernier la tâche

de se lever sur le peuple afin que, s'étant levé, il extermine (*mawbed*) tous ses frères, de les mettre aux fers et de les excommunier, comme Jésus a dévasté et exterminé (*awbed*) toute la maison d'Achab²⁰.

I 645,3-6

Jusqu'ici, aucune mention d'un quelconque rapport entre l'onction et l'Esprit Saint, pas même quand il s'agit de l'onction sacerdotale dont se targue le chef ecclésiastique qui s'en sert très probablement pour asseoir son pouvoir coercitif. Mais l'Esprit Saint est encore absent dans la réflexion d'Aphraate sur l'huile et ses bienfaits (II 9,3sv). Concernant l'huile, nous ne retenons que ce qui se rapporte à l'onction proprement dite, celle prodiguée aux personnes afin de les doter d'une vie nouvelle, ou celle qui les investit d'une mission spécifique :

19 I 641-14-16. Le texte a été cité *supra*, p. 345. En le commentant, on a fait ressortir une rétractation de la part de Dieu qui dément une promesse qu'il a donnée, quand l'homme ne se conforme pas aux desseins de Dieu qui l'a élu.

20 Le verbe « perdre » que choisit M.-J. Pierre n'est pas approprié pour traduire le verbe *awbed*, *nawbed*, qui a le sens fort d'exterminer. En outre, nous jugeons inappropriée la traduction que propose M.-J. Pierre pour I 645,1-3 : « Si donc c'est à Jésus que l'on compare la situation, alors comment se fait-il que ce soit à un prêtre qu'il ait été commandé de se lever sur le peuple ? ». En fait, dans le texte syriaque, il n'y a aucun indice qui suggérerait la présence d'une question « comment se fait-il que », interrogation soulignée aussi par Parisot. La proposition dans le texte est à la forme active, affirmative, et nous proposons de la traduire comme suit : « Si donc c'est à Jésus qu'ils comparent la chose, alors (il s'ensuit) que c'est ainsi qu'il a été commandé au prêtre de se lever sur le peuple ».

L'olivier éclairant, en lequel (se trouve) le signe du mystère (*razā*) de la vie et par lequel sont rendus parfaits les oints²¹, les prêtres, les rois et les prophètes.

II 9,4-6

Le texte d'Aphraate laisse cependant perplexé: situe-t-il l'onction dans l'Ancienne Alliance pour avoir cité les rois et les prophètes à côté des oints et des prêtres, si du moins l'on peut confirmer que ces deux dernières catégories désignent des personnes de l'A.T., ou vise-t-il, de manière générale, l'onction et son effet à travers toute l'histoire du salut, dans l'Ancienne et la Nouvelle Alliance? Il nous semble que c'est à la lumière de cette deuxième possibilité que s'éclaire le texte. Car, et cela est un indice à l'appui, on constate que l'onction est abordée après l'évocation de la porte ouverte par le «salut», la Bonne Nouvelle (II 9,1-2), ce qui signifie que l'efficacité de son action est signalée d'abord par les «chrétiens» (*mšīhayē*), puis par les trois catégories susmentionnées. Sans qu'on puisse trancher pour l'une ou l'autre hypothèse, il se peut que les «prêtres» forment une triade avec les rois et les prophètes, comme ils peuvent former un couple avec les «oints», les «chrétiens», et renvoyer ainsi aux prêtres de la Nouvelle Alliance.

Quoi qu'il en soit, ce qu'on peut affirmer avec certitude, c'est bien l'absence de tout rapport établi entre l'huile, ou l'onction²², et l'Esprit Saint. Ce constat se confirme encore quand on se rend compte que le terme *metgamrīn* (sont rendus parfaits) n'est jamais utilisé en rapport avec l'action de l'Esprit qui vient rendre parfait par le signe, l'onction, qui marque les chrétiens, les prêtres, les rois et les prophètes. Y aurait-il une explication à ce manque de rapport, à l'absence de l'Esprit dans l'effectuation de l'onction? Aphraate aurait-il évité de mentionner l'Esprit, car sa présence est déjà rendue effective dans l'imposition des mains, et que l'assigner de nouveau à un autre acte rituel, l'onction, serait un pléonasme encombrant et créant une confusion difficilement explicable? Sans prétendre être à même de pénétrer le secret de la

21 On a discuté, *supra*, p. 24, n. 58, de la traduction des «oints» (*mšīhayē*) qui, dans ce contexte, renverraient aux adeptes du Christ, l'Oint (*mšīhā*) par excellence, donc aux «chrétiens» qu'il faut distinguer des autres oints qui sont les prêtres, les rois et les prophètes.

22 En consacrant une note au texte que nous analysons, M.-J. Pierre, p. 881, n. 20, renvoie à trois autres textes d'Aphraate, où, selon elle, la bénédiction est identifiée à l'onction; les textes qu'elle référence sont Exp 5,21, n. 34 (I 225); 5, 23, n. 36 (I 232); 6,1 n. 21 (I 249). En fait, dans les trois textes répertoriés, il n'est pas question de bénédiction, ou d'onction. La seule allusion proche de notre texte se trouve dans I 232,17-18, où il est question du signe-sceau (*rūsmā*) dont sont marqués les fils du royaume.

pensée de l'auteur, ce qu'on peut affirmer avec certitude est la présence d'une onction accordée aux prêtres, comme aux autres, et qui semble avoir accompagné l'imposition des mains. Il faut attendre Éphrem pour voir l'onction liée à l'action de l'Esprit.

8.1.2 *Éphrem*

Chez Éphrem, la théologie de l'élection se trouve liée à des événements historiques précis et exprimée par un vocabulaire encore plus développé que chez Aphraate. En fait, en consacrant une bonne partie de ses *Carmina Nisebena* aux évêques de Nisibe, Éphrem est sommé d'évoquer le thème de l'élection²³. Cependant, contrairement à Aphraate chez qui les deux termes «grâce» et «don» ne sont jamais appliqués au sacerdoce²⁴, Éphrem conçoit celui-ci comme une grâce divine. Tout comme Aphraate écarte le terme de «don» (*mawhabtā*) de toute connotation sacerdotale, Éphrem n'accorde pas un sens sacerdotal à l'expression «mettre à part» (*fraš*)²⁵. Une preuve des plus claires que nos auteurs ne sont pas tenus de donner une vision complète des sujets qu'ils étudient et de les appuyer par la terminologie biblique appropriée.

8.1.2.1 Élection et gratuité

D'après Beck, le terme de l'élection (*gabyūtā*) est spécifiquement réservé chez Éphrem au choix d'un évêque ou d'un *sacerdos*, ce qui dénote l'absence chez le docteur syriaque de tout recours au concept de *prohairesis* grecque, qui suppose une décision faisant passer de la pensée à l'action²⁶. Rarement désignée par le verbe «appeler»²⁷, l'élection est surtout rendue par le mot qui lui correspond en syriaque, *gabyūtā*. Même si, dans certains textes et dans le but de distinguer l'élection des prophètes par rapport à celle des apôtres, Éphrem utilise le verbe «élire» (*gbā*) pour les premiers et celui d'«envoyer» (*šlah*, d'où le

23 Les trois premiers évêques, Jacques, Babu et Vologèse, sont évoqués dans CNis 13-16, l'évêque Abraham, successeur de Vologèse, dans CNis 17-21 et une allusion est faite à l'évêque Barsès dans CNis 29. Nous avons noté, *surpa*, p. 22, n. 53, qu'Aphraate ne parle d'un métropolitain qu'avec un langage codé, sans le nommer.

24 Cf. *infra*, p. 362 et n. 47.

25 On y reviendra dans le paragraphe suivant consacré au thème de l'élection.

26 Nous avons exposé la thèse de Beck dans notre *Liberté*, p. 7-13, où nous avons émis quelques réserves et formulé quelques intuitions à son sujet. Nous n'y reviendrons plus pour la simple raison que le sujet nous éloigne de la problématique qui nous préoccupe ici.

27 À moins de nous tromper, nous n'avons rencontré qu'une seule fois le terme «appeler» dans le contexte du choix des apôtres: «Il appela (*qrā*) et envoya les apôtres» (Virg 8,13, texte cité plus loin dans le corps du texte).

terme *šlīhā* = apôtre) pour les seconds (Nat 22,21). Toutefois, cette occurrence n'est pas une contrainte, car l'envoi des apôtres est nécessairement précédé par leur appel, leur élection, comme le montre une autre affirmation d'Éphrem : « Il appela et envoya les apôtres » (Virg 8,13).

Le verbe « envoyer » employé pour les apôtres renvoie déjà à un acte posé par Jésus de l'histoire. En effet, eu égard à l'élection des hérauts par Jésus, Éphrem dévoile la crainte de Satan de voir son kérygme s'estomper (CNis 60,13). Il apparaît qu'Éphrem assigne à Jésus, appelé « Agneau vivant », l'élection non seulement des apôtres, mais également des « pasteurs » de l'Ancienne Alliance, tel qu'Abel, ou ceux qu'il nomme « bouchers » (*nakūsē*), tel Abraham qui s'apprêtait à immoler son fils Isaac remplacé à la dernière minute par un bélier (Gn 22,13) (Crucif 2,7-8). Dans le choix d'Isaac, Éphrem justifie toute l'économie salvifique le concernant par l'intervention de Jésus qui choisit les « symboles » (*razē*) qui le représenteraient (ibid.). Mais le Jésus de l'histoire a-t-il toujours fait le bon choix ? Ne s'est-il pas trompé en choisissant Judas Iscariote comme l'un de ses Douze ? Mettant en doute la connaissance de Jésus, ces objections semblent émaner d'un milieu théologique implicitement arien²⁸. À ces objections, une première réponse formulée par Éphrem consiste à rejeter toute idée d'ignorance du Fils dans le choix qu'il fait de Judas²⁹.

La deuxième réponse à cette élection ne se rapporte pas à la connaissance de Jésus, mais à la bonne intention qui sous-tend le choix de Jésus, auquel s'oppose la mauvaise attitude de Judas :

C'est une bonne chose que de l'avoir choisi.
C'en est une mauvaise qu'il se soit rejeté lui-même³⁰.

Az 14,21

En somme, à considérer la réflexion d'Éphrem sur l'élection, on constate qu'il ne discute pas seulement de l'élection des apôtres par leur Maître, mais, ayant à aborder et à porter des appréciations sur les comportements des évêques de Nisibe, il envisage le thème de l'élection dans la période post-pascale, proprement ecclésiale. Dans cette perspective, Éphrem ne manque pas de mettre

28 On s'attendait à ce que de telles objections se trouvent formulées dans les deux collections, HdF et SdF, où Éphrem mène un combat acharné contre les Ariens. Il n'en est rien. Cependant, du moins dans CNis 35,17 que nous citerons un peu plus loin, il est clairement affirmé que Jésus est considéré – ici par Satan, mais c'est une forme de style parabolique – comme un « ignorant » (*lāyadūā*) quand il a procédé à l'élection de Judas.

29 Cf. CNis 35,17 ; Az 15,30, deux textes cités *supra*, p. 48.

30 Ce texte a été cité *supra*, p. 31.

l'élection en rapport avec l'onction et l'imposition des mains. À deux reprises, Éphrem évoque l'onction dans son rapport à l'élection, une fois de façon allusive lorsque, parlant de l'élection de l'évêque Abraham, il s'exprime dans un langage parabolique: «La fiole de son election bouillonna» (CNis 17,2). Étant donné que la fiole est évoquée en lien avec l'huile d'onction (cf. 1 S 10,1), il est légitime de voir l'élection associée à l'onction. Cette allusion se transforme en une confirmation lorsque, toujours au sujet de l'évêque Abraham, à l'huile à laquelle il est fait mention est assignée la fonction d'oindre l'évêque: «La fiole bouillonna et t'a oint» (CNis 19,2). Dans la même strophe, juste après la mention de l'onction, Éphrem établit un lien non plus entre l'onction et l'élection, mais entre celle-ci et l'imposition des mains: «La main (imposée) ombragea et t'a élu». Ainsi se trouve-t-on devant une election associée à deux actes, l'onction et l'imposition des mains. Quant à pouvoir trancher si ces deux actes renvoient au rituel de l'ordination de l'évêque, rien ne le contredit en principe, même si leur évocation advient plutôt dans le cadre d'une réflexion théologique que dans un contexte liturgique.

Abordant le dessein de Dieu qui sous-tend l'élection des évêques de Nisibe, et par là, l'institution du ministère sacerdotal en général, Éphrem semble distinguer deux niveaux distincts: celui qui concerne la personne même de l'évêque et celui qui se rapporte plutôt au but salvifique de sa fonction. Le premier aspect, à savoir l'effet de l'élection sur la personne de l'évêque, est en fait peu développé par Éphrem. S'agissant de l'évêque, Éphrem considère que son election vise en dernier ressort son élévation au rang d'un chef, d'un maître:

La fiole de son election bouillonna; il fut rendu parfait (*eštamlī*) et
devint chef (*rīšā*),
il fut élevé et devint maître. Béni soit celui qui l'a fait chef
(*rīšayā*).

CNis 17,2

Sans pouvoir deviner si Éphrem voulait suggérer que l'élection à l'épiscopat signifie l'accès à la plénitude sacerdotale –, l'emploi du terme éphrémien *rīšā* pourrait appuyer une telle suggestion³¹ –, il est certain qu'à l'évêque est assigné le rôle de chef, de guide, ce qui le placerait au sommet de la hiérarchie ecclésiale. Les traits qui dévoilent la finalité de la fonction épiscopale sont en revanche plus présents, sans qu'ils soient pour autant soumis à une argu-

31 Rappelons le sens d'épiscopat qu'a le terme *rīšanūtā*, que nous avons relevé à la suite de Beck, *supra*, p. 26 et n. 65.

mentation systématique. En effet, toutes ces caractéristiques convergent vers une visée unique : le service de la communauté. Ainsi, dans la perspective qui table sur la fonction, Éphrem qualifie-t-il l'évêque élu de « laboureur » (*akarran*; litt. : notre laboureur), qu'il situe dans la succession des prophètes et des apôtres qui ont « labouré » notre esprit par la Parole de Dieu (CNis 18,8). Plus loin (CNis 19, 10), par l'élection, l'évêque est nommé « pêcheur » (*ṣayadan*) et est appelé à gagner tous les hommes, méchants comme bons, riches comme pauvres, dans une probable allusion au dessein de l'apôtre Paul désirant se faire tout à tous pour gagner les faibles (1 Co 9,22)³². Au-delà de cette fonction se dévoile la finalité ultime de l'élection, à savoir le salut de la communauté. C'est ainsi qu'appelé à œuvrer pour la libération du péché et du mal, et à instaurer et à augmenter le bien de la communauté, l'évêque est ce « bienheureux » qui fut élu « pour notre salut » (*meṭūl ḥayayn*; en syriaque, *ḥayā* signifie souvent salut) (CNis 21,7). La même expression « Béni soit celui qui t'a élu » est souvent répétée³³, à chaque fois pour une raison différente qui définit la finalité de cette élection : « pour (notre) joie », après avoir détaillé les différentes fonctions dont est chargé l'évêque (CNis 17,6), « pour notre repos », grâce à la paix que l'évêque sème dans la communauté par son attitude modeste, paisible et aimable (CNis 19,9). En revanche, face au mal et au Mauvais, l'évêque mène un combat acharné, comme celui que mena David contre Goliath, qui sera couronné par une victoire qui lui fait mériter la béatitude d'avoir été élu « notre gloire » (CNis 18,6).

Après avoir réfléchi sur la source de l'élection, sur son lien à l'imposition des mains et à l'onction, ainsi que sur sa finalité, il convient de s'interroger sur le sens que donne Éphrem à l'acte même de l'élection. Que signifie en fait « élire » ? En quoi cet acte se distingue-t-il d'autres actes qui marquent le choix d'un ministre sacerdotal, tel celui d'« appeler » qui, comme nous l'avons noté,

32 Deux remarques concernent cette strophe. La première est relative à la traduction que propose Beck du terme polysémique *ṣayadan* par « notre chasseur » (unser Jäger), à laquelle nous préférons « pêcheur », étant donné que les apôtres sont appelés par ce nom et jamais qualifiés de chasseurs. La deuxième remarque porte sur la comparaison de la position d'Éphrem avec le zèle de l'Apôtre des nations et les critères qu'il définit dans le choix divin (1 Co 1,26-29). Et le constat est plus que surprenant, car Éphrem semble surpasser les textes pauliniens lorsqu'il appelle l'évêque à « pêcher » les méchants par les bons, les pilliers par les bienfaiteurs et les impurs par les saints.

33 Nous excluons les textes où la formule citée ne désigne pas le but, mais la manière ou le moyen par lequel l'élection eut lieu, telle celle « Béni soit celui qui t'a élu dans la concorde (*b-awwūtā*) » (CNis 18,3). Ce dernier terme ne signifie pas qu'il y eut une entente entre le candidat à l'épiscopat et la communauté, mais que le candidat s'est remis à l'amour pour parvenir à son but sans recourir au combat pour obtenir le poste auquel il est destiné.

est peu utilisé par Éphrem, ou celui de « mettre à part » (*fraš*) ? Concernant le dernier verbe, nous avons déjà fait remarquer que le sens prépondérant que la Bible lui donne est totalement ignoré par Éphrem, au point qu'il ne l'applique jamais au choix des évêques. Dans le cadre de son discours sur ces derniers, le seul sens qu'Éphrem accorde au terme *fraš* est « se séparer » plutôt par la mort, donc mourir³⁴. En revanche, la seule occurrence où le terme semble acquérir le sens de « mettre » ou « se mettre à part » est attestée lorsqu'il est soutenu que Judas, à la dernière Cène, « se sépara », ou « se mit à part » (*fraš nafšeh*) des autres apôtres et sortit³⁵. Encore que le terme n'ait pas la force dont il est doté lorsqu'il désigne une « mise à part » en vue d'une mission à accomplir. Car, à bien regarder les choses, le terme *fraš* peut bien inclure la « mise à part » dans le sens de séparer, comme dans la séparation du peuple et des peuples (Virg 31,10), dans celle établie entre le corps, appelé poussière humaine et destiné à devenir le vêtement du Fils et à jouir de la résurrection, et les autres poussières animales et matérielles (CNis 43,18-20), ou encore dans la séparation de l'âme et du corps³⁶. Même lorsqu'il est dit que Jésus « se sépara (*fraš*) des anges et descendit auprès des hommes » (Nat 26,5), le sens de séparation l'emporte sur celui de la « mise à part », et la comparaison dans la même strophe avec la séparation entre les eaux et les eaux (Gn 1,7) en est bien un indice probant³⁷. Ceci, sans évoquer la distinction (*fūršanā*) qui existe entre les Personnes de la Trinité³⁸, entre Dieu et sa création³⁹, ou entre les créatures⁴⁰, y compris entre les personnes humaines⁴¹, et cela dans une perspective qui écarte à la fois deux écueils : d'une part le mélange où les propriétés de chacun des éléments s'estompent, et d'autre part, la séparation totale où aucun rapport n'est sauvegardé entre les parties mises en relation. Nous ne nous arrêterons pas sur le sens de « discernement » que prend le terme *fūršanā*, un acte par lequel l'esprit

34 Cf. CNis 17,1.5.11. La seule occurrence où le sens de mise à part est explicitement exprimé se trouve dans CGEx 140,8-9, mais il n'est pas dit des personnes, mais des animaux excellents qui sont « mis à part » pour faire l'objet de l'offrande. Dans Nat 7,2, le terme est dit des dons que les Mages répartissent entre Marie, Joseph et l'Enfant divin.

35 Az 14,20.22. Dans Jn 13,30, on a seulement le terme « sortit » et non pas celui de *fraš*, ou *fraš nafšeh*.

36 CNis 49,13; 51,4.9; Eccl 16,5; PrRef 11 151,15-21, 154,40-155,6. Souvent, il est dit que la mort sépare les trépassés de leurs bien-aimés (CNis 74,13; 75,5-9.13-14.17-18), ou que l'homme se sépare de la vie par la mort (Virg 36,9; Eccl 16,2.6).

37 Pour la séparation entre les deux eaux, cf. aussi CGEx 15,19-20; 17,25-27.

38 Cf. notre *Pensée symbolique*, p. 208-217.

39 Cf. SdF 152-164; cf. notre *Pensée symbolique*, p. 152-153.145.

40 Sur ce sens de séparation, cf. à simple titre d'illustration CNis 43,8 (entre la terre et l'or), 43,20 (entre la terre et le cuivre), Eccl 8,5 (entre le cuivre et l'or), etc.

41 À titre d'exemple, cf. la séparation entre Géhazi cupide et son saint maître Élie (Eccl 11,5).

distingue les éléments qui se présentent à lui, ce qui lui permet de porter un jugement d'appréciation plus clairvoyant⁴².

Cet aperçu sur l'emploi du terme *fūršanā* prouve de façon certaine qu'Éphrem ne s'est pas intéressé à son sens de « mise à part » qu'il aurait pu appliquer au choix des évêques de Nisibe, ou même au choix d'une personne destinée à l'accomplissement d'une mission pour la communauté.

N'ayant pas tiré profit du sens scripturaire du verbe *fraš* et de ses dérivés, Éphrem se devait de se contenter du verbe « élire » (*gbā*) pour traduire le choix des ministres sacerdotaux. Si Aphraate souligne la gratuité divine du choix, Éphrem va encore plus loin en associant, comme pour en identifier le sens, le verbe « élire » qu'il applique aux évêques de Nisibe, et le verbe « créer » (*brā*) qui, chez Éphrem, signifie la création *ex nihilo*⁴³:

Celui qui créa (*brā*) deux luminaires se choisit trois astres (*nahīrē*).

Il les a placés (*qba' enūn*; litt. : les a fixés)⁴⁴ dans trois ténèbres, les sièges (de la ville de Nisibe) qui ont eu lieu ;

les deux (premiers) astres sont éteints, le dernier brille (encore) entièrement.

CNis 13,2

Il faut cependant reconnaître, la probité intellectuelle le requiert, que c'est l'unique texte où Éphrem rapproche élection et création *ex nihilo*. Toutefois, la rareté du recours à ce lien ne met nullement en question l'insistance du docteur syriaque sur la gratuité de l'élection divine. Une question mérite cependant d'être posée : Éphrem va-t-il jusqu'à affirmer, comme le fait l'Apôtre des nations, que Dieu a choisi les fous et les faibles de ce monde pour confondre les sages et les forts respectueusement (1 Co 1,27) ? Non seulement une telle conception paulinienne est absente chez Éphrem pour le choix des ministres ecclésiaux, mais notre docteur semble insinuer que Dieu prend en considération un certain mérite humain, du moins une certaine aptitude chez l'homme qui motive son choix. Discutant de l'élection des évêques de Nisibe, en l'occur-

42 Là aussi, nous sommes contraint de renvoyer à notre *Liberté*, p. 6-19. On peut consulter maintenant Den Biesen, *Simple and Bold*, p. 177.183-184.202-203.275-276.317.323. Den Biesen croit percevoir dans le discernement un troisième élément d'un groupe ternaire formé par le Créateur et les créatures, la foi et la raison, la parole et le silence, etc., ayant la fonction d'arbitrer un dialogue entre deux interlocuteurs.

43 Pour ce sens de *brā*, cf. notre *Liberté*, p. 143-147.

44 Faut-il traduire, comme le fait Beck qui ajoute à « les a fixés » l'expression « au ciel » (im Himmel), comme si le terme *qba'* devait être pris dans un sens littéral et, par conséquent, renvoyer nécessairement à un lieu ?

rence celle de l'évêque Abraham, Éphrem justifie son élection par l'épreuve d'authenticité (*nesyanā da-šrareh*) à laquelle il fut soumis étant « à l'intérieur du troupeau »⁴⁵, et qu'il traverse avec succès (CNis 17,4). En se référant peut-être à la doctrine enseignée par l'évêque et qui est évoquée à la strophe précédente, Beck traduit *nesyanā da-šrareh* par « orthodoxie » (Rechtgläubigkeit). Mais il est encore possible d'assigner cette épreuve à une orthopraxie si on se réfère à la deuxième partie de la même strophe 4, où ce sont le jeûne, la prière et les offrandes de l'évêque qui constituent les murailles qui protègent Nisibe. Un exemple similaire est donné par l'importance de la « mesure de la vérité » dans l'élection de l'évêque Vologèse qui, le premier, s'est montré lui-même fidèle à cette vérité (CNis 15,11). Comme dans le contexte sur l'évêque Abraham, on trouve que, là aussi, Éphrem met plutôt l'accent sur la doctrine, en accusant ses frères, les Nisibiens, d'avoir « troublé les mesures » avant de redevenir disciples du Maître parfait, tandis que, dans la strophe suivante (CNis 15,12), l'argument est plutôt d'ordre éthique, étant donné que la mesure respectée par l'évêque se réduit à sa maîtrise de soi dans ses rapports avec ses fidèles.

Quoi qu'il en soit, cette digression sur la notion de véracité peut être éclairante pour déterminer la manière dont le candidat contribue, par une certaine prédisposition, à sa propre élection. En effet, Éphrem n'hésite pas à soutenir que la « mesure de vérité a choisi (l'évêque), après avoir constaté qu'il l'a (déjà) lui-même choisie » (CNis 15,11). Est-ce à dire que cette option de l'évêque pour la vérité-véracité – quel que soit le sens qu'on donne à ce terme – constitue comme une exigence contraignante qui détermine le choix de Dieu, ou s'agirait-il plutôt, comme le dit souvent Éphrem, d'un prétexte (*eltā*) pour justifier l'action de Dieu et l'exonérer de tout blâme qui l'accuserait d'injustice envers ceux qui sont exclus de ce choix⁴⁶?

Étant donné que les affirmations d'Éphrem sur le choix des évêques nisibiens ne suffisent pas pour qu'on se forme une idée claire sur l'élection divine en rapport avec la collaboration humaine, il serait intéressant de prendre l'exemple le plus typique et le plus représentatif où l'élection divine est mise en rapport avec une présupposée coopération de l'homme : celle du peuple et des peuples. Pour montrer à quel point les peuples, abandonnés d'abord par Dieu qui leur préfère le peuple, sont méritoires aux yeux de Dieu, Éphrem oppose

45 À la différence d'Aphraate, l'épreuve à laquelle est soumis le candidat à la dignité sacerdotale n'est pas l'expérience de faire paître un troupeau de bêtes pour passer ensuite aux hommes, mais une épreuve localisée à l'intérieur du troupeau formé par les fidèles.

46 Pour ce sens de prétexte et son rapport à la liberté de Dieu, cf. notre *liberté humaine*, p. 276-277.

l'élection que Dieu réserve au peuple à celle que les peuples se font d'eux-mêmes, en conformité avec la volonté divine :

Tu as choisi les circoncis, mais ils se sont rejetés eux-mêmes;
tu as rejeté les incirconcis, mais ils se sont choisis eux-mêmes (*agbī naf-
šhūn*).

Virg 44,8

Toutefois, il est important de préciser que ce ne sont plus les peuples qui prennent l'initiative de s'insérer dans le plan divin. En fait, ils sont choisis (*etgbī*) grâce à leur authenticité qui contraste avec la fausseté du peuple :

Le faux (métal) du peuple entra (dans le four), il fut dévoilé et rejeté;
l'authentique (métal) des peuples y entra, il trouva confiance et fut
choisi.

Virg 31,10

Loin de pouvoir se targuer d'être les initiateurs d'un tel choix, les peuples sont objet d'élection grâce à deux facteurs : la miséricorde du Christ qui, contrairement à la loi juive, est capable de tolérer les taches de ceux qu'il choisit, et la pénitence des peuples qui incite le Fils à accorder sa miséricorde :

Le Miséricordieux (*ḥnanā*; litt. la miséricorde) qui a élu les peuples
tolère leurs taches,
non que les taches lui sont estimables (*gbēn leh*), mais il accueille plutôt
les pénitents.

Virg 31,6

Dans ce dernier texte, il n'est pas clairement affirmé que la conversion des peuples constitue une condition nécessaire pour l'élection divine. Elle est même pressentie comme une conséquence qui répond à la miséricorde du Fils, si elle n'est pas en concomitance avec elle.

Face à cette dialectique où l'homme ne peut s'enorgueillir d'avoir mérité son choix, Éphrem nous dépeint la réaction du Fils devant une demande disproportionnée, en montrant que sa seule réponse est le refus d'y donner suite. L'exemple le plus éloquent est celui des deux fils de Zébédée qui, par leur zèle blâmable et par leur demande qui surpasse les limites du raisonnable, « choisissent pour eux-mêmes (*negbūn l-hūn*) des rangs supérieurs » (Eccl 25,7). On en déduit que la contribution de l'homme à l'élection divine se joue au niveau de sa finitude, de sa petitesse, ce qui déclenche un surdon de la misé-

ricorde divine. En somme, on ne trouve aucun indice ou argument qui, chez Éphrem, laisse penser que l'acte de l'homme est la cause, ou même la raison contraignante pour une intervention de Dieu. Cela se confirmant, l'élection divine apparaît ainsi dans toute sa gratuité, sans que l'homme cesse pour autant d'être une pierre d'attente, ou que son acte ne se présente comme un prétexte qui justifie l'élection divine.

8.1.2.2 Le sacerdoce comme don

Comme nous l'avons signalé, Aphraate ne qualifie jamais le sacerdoce de don⁴⁷, même s'il le lie à l'imposition des mains et au don de l'Esprit Saint. Très probablement, il s'agit d'une question de vocabulaire où l'accès au sacerdoce se réalise par l'accueil de l'Esprit Saint, mais sans employer le terme de don, ni de charisme. Cela explique ce que nous avons déjà souligné, à savoir l'omission chez l'auteur de toute référence à 1 et 2 Timothée et aux Actes des Apôtres⁴⁸. En revanche, abordant le statut des évêques nisibiens, Éphrem rappelle que le don qu'ils ont reçu vient d'en haut et que toute tentative de l'imputer à l'homme est une tromperie dont Satan est l'auteur⁴⁹. C'est en ces termes qu'il s'adresse à l'évêque Abraham :

Le don qui t'a été accordé s'est envolé et est descendu d'en haut.
Ne le nomme pas d'un nom humain, ne l'attribue pas (*tetleh*; litt. : le suspend) à une autre force.
Car aucune (force) ne peut monter jusqu'à son lieu. Satan, le rusé, fait croire
que ce sont des hommes qui te l'ont donné. Ce don (*mawhabtā*) est libre (*bat hīrē*).

47 Pour Aphraate, le don par excellence que Dieu le Père accorde au monde est son Fils (11 96-97). Parmi les charismes (1 Co 14), il cite notamment l'amour (11 81,9v), à côté d'autres tels que le royaume (11 92,19-20), la virginité (1 841,16-17), la béatitude donnée aux pauvres (1 924,5-7), le « don de la guérison » (11 9,1).

48 Cf. *supra*, p. 350. Rappelons la formulation typique d'Aphraate, dans laquelle il est dit que Jésus imposa ses mains aux apôtres et alors « ils reçurent l'Esprit Saint » (1 960,25-27).

49 Tout comme Aphraate, Éphrem considère que le Don en personne, le don par excellence que le Père fait à l'humanité est son Fils unique (cf. Nat 8,14, même si, dans ce texte, c'est le Fils qui se donne à l'homme; cf. aussi Nat 23,8; CH 37,2). Beck, *Dōrea und charis*, p. 8-10 développe encore plus ce thème du Fils comme don du Père. Les charismes sont également attestés chez Éphrem, parmi lesquels on retient : la liberté (CH 11,1; Eccl 22,3) et son associée, la parole (SdF 11 251-252; 305-308; Ov 21,18-19), la connaissance (SdF 11 255-256), le royaume (Virg 34,9-10), les deux Testaments (Ieun 6,4).

(Pourtant) l'esclave travaillerait pour l'homme. Béni celui qui a abaissé son don⁵⁰.

CNis 17,10

Il est vrai, et cela n'est pas sans susciter l'étonnement, qu'Éphrem n'évoque le sacerdoce comme don qu'une seule fois dans les hymnes consacrées aux évêques de Nisibe. Toutefois, en l'absence du terme lui-même, certaines affirmations d'Éphrem peuvent y renvoyer. C'est bien le cas lorsqu'Éphrem établit un rapport entre le don d'Élie, son esprit, à son disciple Élisée (2 R 2,9), et l'éloquence que transmet le maître Vologèse à l'évêque Abraham : en reprenant les paroles de Vologèse, dit Éphrem, Abraham devient cithare de l'Esprit :

Puisque (toi aussi) tu as aimé la pauvreté	de ton maître riche, caché
	(<i>kasyā</i>),
que la source de ses paroles jaillisse de toi,	afin que tu deviennes
	cithare de l'Esprit.
Et lui (l'Esprit), pour toi et par toi,	chante ses bons plaisirs.

CNis 19,8

Il faut bien reconnaître que, dans ce texte, ce n'est pas le sacerdoce qui est considéré comme don, mais bien l'Esprit Saint qui, dans ce contexte, n'est pas source du don du sacerdoce, mais sa source d'inspiration. L'Esprit joue le rôle d'une cithare qui habilite l'homme à chanter non pas ses propres volontés, mais bien la volonté de celui qui l'inspire.

Une autre allusion au sacerdoce comme don – dans la mesure où le diaconat constitue pour Éphrem un élément constitutif du sacerdoce – est la remise par le Fils du « bâton des pasteurs » à Éphrem que celui-ci perçoit comme un sur-don qui le comble et le déborde. De plus, le passage d'Éphrem de l'état de « disciple » (*talmīdā*), de simple fidèle, au rang de diacre, de celui qui tient le « bâton des pasteurs », est clairement exprimé, suggérant que le don du diaconat est un « surcroît » par rapport au fait d'être simple chrétien. C'est ce qu'Éphrem reconnaît en s'adressant à son donateur :

Et, en rajoutant (*asgīt*)⁵¹, tu lui as remis le bâton des pasteurs.

50 Pour Beck, *Dorea und charis*, p. 6, le sens de cette strophe s'éclaire par le contexte arien avec le recours à l'empereur pour la démission et la nomination des évêques.

51 La traduction de Beck par « und ihm in die Hand gegeben » ne suggère pas qu'il y ait un « plus » par rapport à ce qui précède, le fait que le Seigneur a fait d'Éphrem un « disciple », donc un chrétien. Même si, dans la suite du texte, Éphrem énumère d'autres dons qui ne

Devant cette surabondance, Éphrem supplie Dieu :

Arrête, mon Seigneur, par ta bonté,
le flot de ton don⁵².

CH 56,11

Signalée de manière allusive dans les CNis, la qualification du sacerdoce chrétien comme don est plus clairement exprimée et mieux expliquée dans le SdDN. Il est vrai que, dans ce dernier ouvrage, Éphrem en traite dans le cadre de sa réflexion sur la transmission du sacerdoce. Il faut aussi noter que le sacerdoce dont il est ici question se réfère essentiellement à celui de l'A.T., ce qui justifie son évocation en lien avec la prophétie et la royauté. Mais il faut comprendre qu'en les reprenant à leurs représentants provisoires, le Fils ne le fait pas seulement pour lui-même, mais également pour les transmettre aux disciples qui en seront les dépositaires. Ceci dit, parlant de la prophétie et du sacerdoce, Éphrem les qualifie de « grands dons » en contraste avec les « petits vases », Moïse et Syméon⁵³, dons si grands qu'une multitude ne suffit pas à les contenir, étant donné qu'un seul en est digne, leur auteur divin (SdDN 50,1-9). Plus loin dans l'ouvrage, aux deux dons de la prophétie et du sacerdoce, Éphrem ajoute ceux du baptême, que Jésus reprend à Jean Baptiste, et de la royauté qu'il reçoit de la maison de David (SdDN 52,16-23). Ces dons accourent vers leur auteur qui descend d'en haut – autre allusion qui confirme que le don n'est pas humain mais bien céleste (cf. SdDN 52,24-53,1). Éphrem réaffirme ce trait divin en parlant de Dieu « qui descend comme une présure⁵⁴ auprès du peuple d'Israël » (SdDN 53,5-7), afin de récupérer les trois dons prêtés à des gens qui se sont avérés indignes. Ils viennent « se greffer sur l'arbre de leur nature » (*īlanā da-kyanhēn*), fuyant par là même les « arbres amers qui sont les rois et les prêtres impies » (SdDN 53,1-4). Cependant, à la fin du paragraphe, la prophétie réapparaît lorsqu'Éphrem cherche à expliquer la raison pour laquelle Dieu resta fidèle au peuple juif : il toléra la divination du peuple à cause du sacerdoce, il endura son paganisme à cause de la prophétie et il supporta son

se rapportent pas exclusivement au diaconat, comme le don de la guérison, de la défense de l'orthodoxie contre les Ariens et, enfin, le silence des innocents. En fait, cela n'atténue en rien l'idée que le diaconat est un charisme supplémentaire par rapport à ce que reçoit le simple fidèle.

52 La même prière qu'Éphrem adresse au Christ, dans HdF 10,22, ne se rapporte pas au ministère diaconal, mais au don qui lui est fait de pouvoir chanter le mystère du Christ.

53 Cf. *supra*, p. 153, 260-290-291.

54 Dans la version, p. 53, n. 3, Beck lisait *messtā* au lieu de *msatā* en proposant de le traduire par « selon, d'après ».

pouvoir à cause de la royauté (SdDN 53,9-11). Éphrem revient une dernière fois à ces trois dons assumés par le Fils, à la fois pour légitimer leur reprise au peuple, mais aussi pour leur restituer leurs fonctions initiales : au sacerdoce, la sanctification de tous les peuples, à la prophétie, la révélation des promesses divines à tous et, à la royauté, la victoire sur Satan et l'abolition de son règne (SdDN 53,12-15).

Ce commentaire presque linéaire du texte d'Éphrem met en évidence la conception du sacerdoce comme don de Dieu, qu'on trouve associé à la prophétie et à la royauté. Si le sacerdoce de l'A.T. est ainsi considéré par le docteur syriaque, combien plus devra mériter ce titre le sacerdoce que le Fils accorde à ses disciples⁵⁵.

8.1.2.3 L'imposition des mains et le don de l'Esprit Saint

Avant d'aborder le thème de l'imposition, il est important de faire remarquer que celle-ci est parfois liée à l'onction, soit sous forme de juxtaposition, comme dans le texte de CNis 19,2 qu'on a cité en référence à l'évêque Abraham : « La fiole a débordé et t'a oint et la main a ombragé et t'a élu », soit sous forme de lien où l'abrogation de l'une entraîne la cessation de l'autre. Dans ce dernier cas, Éphrem associe la main qui frappa Jésus à l'imposition des mains dont Caïphe fut dépouillée, pour conclure que

L'(imposition) des mains sacerdotale fut « coupée » (*fesqat*),
car l'onction fut « coupée » (*fsaq*).

CNis 58,13

Il n'est pas facile de déceler l'intention d'Éphrem lorsqu'il évoque simultanément les deux abrogations, celles de l'imposition et de l'onction. S'agit-il d'une simultanéité qui écarte tout rapport de cause à effet, comme le suggère la traduction de Beck⁵⁶, ou faut-il supposer qu'Éphrem fait précéder intentionnellement l'imposition par l'onction ? Ou bien encore faut-il comprendre tout simplement que l'idée de l'auteur consiste à affirmer qu'avec la suppression de l'onction, le sacerdoce, à savoir l'imposition, est automatiquement aboli ? Quoi qu'il en soit, si la raison du rapport reste mystérieuse, le rapport en lui-

55 Ainsi, parlant de l'imposition des mains qui débuta avec Moïse et parvient jusqu'au Fils, Éphrem utilise le verbe « donner » pour exprimer sa transmission aux apôtres : « Notre Seigneur la donna à ses apôtres » (CH 22,19).

56 En ajoutant le mot « ainsi » qu'il met entre parenthèses, Beck accentue la contemporanéité des deux actes de l'imposition et de l'onction : « weil (auch) die Salbung abbrach ».

même est évident et les deux actes semblent former deux éléments constitutifs du supposé rite qui fait accéder au sacerdoce.

Un deuxième constat ne manque pas de susciter la surprise : Éphrem ne se soucie guère d'évoquer l'Esprit Saint en connexion avec l'imposition des mains. Sur ce point, reconnaissons-le, Aphraate est plus explicite en adoptant une position plus proche des textes bibliques. Cependant, ceux qui sont familiers de la pensée d'Éphrem savent bien que celui-ci n'est pas tenu à fournir tous les éléments d'un événement ou d'un acte ; ce constat, par conséquent, ne doit pas amener pour autant à conclure que l'absence d'un élément est signe de son exclusion. Autrement dit, un lien entre imposition et Esprit Saint peut avoir existé dans l'esprit d'Éphrem, mais il se peut que pour des raisons à tout le moins justifiables, telles que la supposition que le geste de l'imposition inclue en soi un renvoi à l'Esprit, le docteur syriaque ait estimé qu'il n'était pas nécessaire de s'y référer explicitement.

Ceci dit, l'absence de la mention de l'Esprit ne devra pas conduire à minimiser la valeur de l'imposition, qui est sauve. Dans l'argumentation qu'il développe à son sujet, Éphrem la présente comme un élément fondamental dans le don du sacerdoce, au point qu'elle forme avec celui-ci une unité et en devient un synonyme⁵⁷. Quant aux circonstances majeures dont profite Éphrem pour exposer sa réflexion sur l'imposition, elles se réduisent au nombre de deux : la polémique contre les hérétiques et son discours à l'adresse des évêques de Nisibe. Dans l'argumentaire qu'il élabore contre lesdits hérétiques⁵⁸, Éphrem présente l'imposition des mains comme un élément ecclésial, qui constitue un critère irréfutable de la véracité et de l'authenticité de la transmission du sacerdoce⁵⁹. À vrai dire, Éphrem fait remonter le don du sacerdoce à Dieu qui

57 Les textes que nous allons analyser le montrent bien. Il suffit de constater que, dans plusieurs textes, Éphrem parle de l'imposition sans avoir à faire une quelconque allusion au sacerdoce lui-même.

58 Ces hérétiques sont nommés dans CH 22,20 : les Aétiens, les Ariens, les Sabelliens, les Cathares, les Photiniens, les Audiens ; en plus des noms précédemment relevés, d'autres sont cités dans CH 22,2-4 : Marcion, Valentin, Bardésane, Mani, les Pauliniens, les Borboriens et les Messaliens. Pour les noms en français, nous suivons de Halleux, *Éphrem théologien*, p. 39.

59 Dans *True Church* (l'article en entier) et *Church of Syria*, p. 106-108, Griffith envisage l'imposition des mains et la succession apostolique dans une recherche visant à définir les critères de la véritable Église. Avec le nom de chrétien en référence au Christ d'une part, et la totalité des Écritures et des trois sacrements d'autre part, l'imposition des mains et la succession apostolique forment les critères externes de la catholicité de l'Église, tandis que la foi nicéenne en constitue le critère interne. Nous reviendrons à la succession apostolique dans l'épilogue, à la fin de ce chapitre.

l'accorde à Moïse lorsqu'il « reposa (*agen*) sa main⁶⁰ » sur lui, et que la succession s'étendit de Moïse à Aaron, d'Aaron à Jean Baptiste, de ce dernier à Notre Seigneur qui le transmet à ses apôtres et que, dès lors, la transmission continue dans « notre Église » (CH 22,19).

Dans un contexte moins polémique, le même schéma de succession se retrouve, avec la différence que la liste ne mentionne que Moïse et Jean Baptiste et où l'auteur principal n'est pas le Père mais le Fils :

Il donna l'imposition des mains à Moïse sur la montagne
Il la reprit, dans le fleuve, de Jean-(baptiste).

Nat 4,210

Ces prémisses de succession posées dans le but de faire valoir l'ancienneté de la tradition concernant le sacerdoce, Éphrem est à présent bien armé pour affronter les hérétiques déjà nommés. Pour ce faire, il les place devant une alternative implacable : ou bien ils doivent confesser avoir reçu l'imposition des mains de la grande Église, ce qui les contraint à confesser la validité du sacerdoce, ou bien ils se posent et s'imposent comme la source de cette imposition et, de ce fait, se coupent d'une tradition millénaire, créant un trouble et une confusion qui bannissent tout espoir de régler le problème (CH 22,18).⁶¹ Tout compte fait, à ces hérétiques, Éphrem rappelle qu'« ils ont reçu (l'imposition) de la main de

60 Ici, pour l'imposition de la main, on n'a pas le terme technique *sam*, mais le terme *agen* qui signifie reposa, couvrit, protégea. Une autre occurrence de ce verbe se trouve dans CGEx, dans un sens qui n'est pas proprement sacerdotal, où il est dit, commentant Ex 24,11, que Moïse « n'a pas étendu (*awšeb*) sa main » sur les notables « pour les couvrir (*l-magnū layhūn*) », parce que le grand prophète accomplit ce geste non pas pour accorder la prophétie, mais pour que ces derniers soient témoins oculaires de la révélation qu'il reçut (CGEx 151,25-27). Sur le sens du terme *agen*, *magnanūtā* dans la tradition syriaque à partir des versions syriaques jusqu'à son emploi dans les textes liturgiques en passant par les grands écrivains, cf. Brock, *From Annunciation, Maggnanūtā* (les deux articles en entier). Sur l'emploi du terme chez Éphrem dans le contexte de l'ordination, cf. *From Annunciation*, p. 85, n. 45. On peut également consulter du même auteur, *L'œil de lumière*, p. 130-134 (rapport du terme *agen* avec celui de *šrā*), *Holy Spirit*, p. 7-8, 151 (*agen* comme activité de l'Esprit), *Spirituality*, p. 80-81 (le terme dans son rapport à l'eucharistie), *Epicleses*, p. 181-185 et *Invocations*, p. 393-397 (rapport du terme avec celui de *rūḥafā*), *Pasaḥ* (l'article en entier; rapport du terme avec celui de *pasaḥ*). Nous reconnaissons que ce que nous mettons entre parenthèses n'est qu'une indication simplifiée de ce qui est richement exposé par le grand syriacisant.

61 Nous reconnaissons avoir inversé les deux strophes pour mettre en évidence la tradition de la succession (CH 22,19), avec laquelle il devient plus plausible de juger l'attitude des hérétiques (CH 22,18). Mais, en fait, Éphrem commence par critiquer les hérétiques, suite à quoi il leur oppose la tradition de succession.

notre Église», et que certains parmi eux ont signé la foi professée au concile de Nicée (CH 22,20).

Mais la polémique d'Éphrem ne vise pas seulement les groupes d'hérétiques; bien que de manière plus discrète, elle vise aussi les Juifs. Si, contre les hérétiques Éphrem fait débiter le sacerdoce avec Moïse, contre les Juifs il fait remonter la tradition à Adam⁶² et la fait parvenir jusqu'au Christ, en la faisant passer par Noé, Abraham, Moïse, David, Babel – ce qui signifie qu'Éphrem ne se concentre pas seulement sur le sacerdoce du fait que les personnages qu'on vient de nommer ne sont pas tous des prêtres. À partir de là, à cause de la dispersion du peuple, la transmission de sa tradition s'arrête et sera relayée par l'imposition des mains des apôtres:

Le peuple fut dispersé et excommunié (*fṣaq*; litt.: fut coupé).
Toutes ses traditions (*yūbalaw*) furent abolies,
tandis que (l'imposition) de la main des apôtres continua à se trans-
mettre.

CH 24,22

Hormis le texte que nous avons analysé ci-dessus (CNis 58,13), où le terme «couper» est appliqué au sacerdoce lui-même et non pas au peuple comme dans le texte que nous venons de citer, Éphrem se montre peu prolixe sur l'abolition de l'imposition des mains. Amplement commentée par Éphrem ou par l'école qui se réclame de lui, une autre imposition des mains est celle qui fut pratiquée sur Éphraïm. N'étant pas liée au sacerdoce, cette imposition semble signifier à Éphrem, par le croisement des trois mains, à savoir les deux mains de Joseph et de Jacob horizontalement et la main divine verticalement, une référence à la symbolique de la croix (Virg 21,11). Cette interprétation se trouve confirmée dans CGEx, où les trois mains de Virg 21 deviennent les deux mains de Jacob, qu'il croise pour poser la main droite sur Éphraïm et la gauche sur Manassé (Gn 48,14), croisement par lequel «la croix est peinte» (CGEx 110,11-14) et la promotion des peuples advient aux dépens du peuple (CGEx 110,15-16).

L'imposition pratiquée par les évêques de Nisibe constitue le deuxième contexte qui permet à Éphrem de la mettre en valeur. Mais, là aussi, le thème n'est pas plus développé que dans la polémique éphrémiennne. Cependant, son intérêt réside dans le fait qu'elle confirme la prolongation de l'imposition dans le domaine ecclésial et, qui plus est, dans un contexte particulier qui est l'Église

62 CH 24,22. Dans CH 24,21, on a le verbe *ašlem* (= transmettre) et non pas le substantif *mašl-manūtā*.

de Nisibe. Ayant décrit le cheminement de l'imposition des mains, parvenu aux apôtres (CH 22,19) et continuant à se transmettre au moment où cesse celle des Juifs (CH 24,22), Éphrem reconnaît qu'elle se pratique dans «notre Église» (CH 22,19), dont profitent les hérétiques eux-mêmes (CH 22,20). Dès lors, le docteur syriaque est contraint d'admettre que les évêques de son Église jouissent d'une imposition des mains valide, qui se transmet d'un prédécesseur à un successeur. Dans cette perspective, il faut bien rappeler ce que nous avons signalé au sujet de l'élection de l'évêque Abraham en lien avec l'imposition des mains: «La main a ombragé et t'a élu» (CNis 19,2). Mais s'agit-il ici de la main de l'évêque Vologèse, le prédécesseur de l'évêque Abraham, ou de la main de Dieu à qui revient le privilège de l'élection, comme les analyses précédentes l'ont démontré? Dans la deuxième hypothèse, à savoir la main divine, on peut alléguer «la (main) droite invisible d'en haut» évoquée dans l'imposition des mains sur Éphraïm (Virg 21,11). De plus, juste après la mention de l'élection par l'imposition des mains dans CNis 19,2, le texte continue en décrivant l'attitude de l'Église de Nisibe: «L'Église t'a accueilli et t'a chéri», comme si, face à Dieu qui élit, l'Église répondait en consignant son acceptation. Ceci, à moins de supposer que l'Église ne s'identifie plutôt à la communauté des fidèles à l'exclusion de sa hiérarchie, sens qu'on ne peut écarter a priori.

Quoi qu'il en soit du sens qu'il convient d'accorder à cette imposition des mains dans CNis 19,2, il reste vrai qu'elle s'assimile au sacerdoce: «Le sacerdoce se complait en toi». Si, liée à l'élection, l'imposition peut renvoyer à un acte divin, elle signifie principalement, quand elle est pratiquée dans l'Église, la succession dans le temps d'une mission qu'un évêque transmet à son successeur. C'est ce dernier sens qui est le plus attesté chez Éphrem, même si les textes qui s'y rapportent sont moins nombreux que ce à quoi l'on s'attendait. Évoquant les trois évêques ensemble, Éphrem confirme la succession qui fut transmise de l'un à l'autre: «Le trône (épiscopal), (l'imposition) des mains et le troupeau» (CNis 13,1). Plus loin dans la collection, c'est à Vologèse qu'est attribuée la tâche de transmettre son (imposition de la) main à son disciple, l'évêque Abraham, à l'instar de Moïse qui imposa sa main à Josué (CNis 19,6). Là aussi, à côté de l'imposition des mains, sont transmis au nouvel évêque le trône, le troupeau et la clé par laquelle l'évêque «lie et délie» (Mt 16,19) (CNis 17,6). Quoi qu'il en soit, il s'avère que la juxtaposition de la chaire épiscopale, du troupeau et de la clé cités à côté de l'imposition des mains ne doit pas faire croire que tout est mis sur un pied d'égalité, l'imposition étant la source des autres composantes transmises qui ne sont que des fonctions, et donc des effets émanant de l'imposition.

8.1.2.4 L'onction et l'Esprit Saint

Si l'imposition des mains est restreinte de manière telle que, à part quelques exceptions⁶³, elle signifie toujours le geste sacerdotal, la symbolique de l'huile est beaucoup plus développée et le domaine de son application plus étendu. D'autant plus que, à la différence de l'imposition qui est toujours un geste à caractère liturgique ou au sens théologique, l'huile est dotée d'une riche symbolique qu'il nous est impossible de développer ici⁶⁴. Notre objectif est plutôt de nous arrêter à la fonction que joue l'huile, ou son onction, dans le sacerdoce.

Comme prélude à une réflexion sur l'onction sacerdotale, il nous paraît utile de nous arrêter sur le rapport qui pourrait exister entre onction et Esprit Saint. N'étant pas confinée à la dimension christologique, la symbolique de l'huile se prête facilement à la représentation de l'Esprit dans son action salvifique. Si, grâce à la similitude des mots en syriaque (*mešhā* et *mšihā*), l'huile se rapproche du Christ, elle est par ailleurs appelée « amie » et « servante » de l'Esprit Saint (Virg 7,6). Dans certains cas, on aurait tendance à croire qu'Éphrem limite l'action de l'huile qui alimente la lumière des lampes, préfigurant l'Esprit qui reconforte les prophètes, à la période vétérotestamentaire, tandis que le Christ, le Soleil dans toute sa splendeur, agit par ses apôtres avec l'avènement de la nouvelle économie du salut (Virg 5,2). À vrai dire, rien de tel dans l'approche d'Éphrem. Bien au contraire, l'action de l'Esprit s'étend, dans l'histoire du salut, de l'Ancienne à la Nouvelle Alliance, continue dans l'Église et les sacrements et se montre opérante dans la vie de la personne humaine⁶⁵. Même des images qu'on aurait prises pour des symboles strictement christiques s'avèrent suffisamment flexibles pour se montrer capables de renvoyer à l'Esprit. Ainsi, la colombe de Noé qu'on a vu signifier à la fois la mort et la résurrection du Christ est susceptible de désigner l'Esprit, son onction et son symbole de salut, à savoir le baptême, en faveur de l'Église sauvée par la Trinité :

Et l'Esprit, à la place de la colombe, célébra son (de l'Église) onction
et le mystère (*razā*) de son salut.

HdF 49,4

63 Nous avons rencontré ces exceptions dans les deux textes sur Éphraïm, où l'imposition des mains qui lui est accordée constitue un symbole de la croix (Virg 21,11; CGEx 110,11-16) et où l'étendue de la main de Moïse sur les notables signifie leur élection pour être témoins des révélations qu'il reçoit (Ex 24,11) (CGEx 151,25-27).

64 À côté d'autres écrits d'Éphrem, cette symbolique est amplement exposée dans Virg 4-7, où l'on trouve attestés le sens concret de cette matière, sa capacité d'éclairer et de guérir, d'oindre l'autel et le baptisé, et surtout son sens christologique et pneumatologique.

65 Pour une vue globale de cette action de l'Esprit, cf. notre *Introduction à l'Esprit Saint*, p. 26-71.

Mais l'onction de l'Esprit est-elle seulement agissante dans les sacrements de l'initiation, ou bien opère-t-elle aussi dans le sacerdoce? La réponse d'Éphrem est d'autant plus claire que l'onction attribuée à l'Esprit dans l'Ancienne Alliance n'est pas seulement donnée aux prophètes et aux rois, mais aussi aux prêtres:

En effet, l'huile est l'amie
et, comme un disciple, elle l'accompagne; de l'Esprit et sa servante,
par elle, il signe les prêtres
et les « oints »⁶⁶.

Virg 7,6

Si, pour Éphrem, la seule évocation de l'imposition semble désigner le sacerdoce, l'onction n'en est pas moins rattachée audit sacerdoce, signifiant une parenté tellement congénitale que notre docteur l'assimile au rapport père-fils, en l'occurrence le père Zacharie et le fils Jean Baptiste, tous deux prêtres:

L'huile est parente du sacerdoce, comme Jean Baptiste est fils de prêtre.

Virg 6,9

Dans CGEx, interprétant la construction de l'autel par Moïse et le sacrifice que sont appelés à offrir les « jeunes Israélites » pour conclure l'Alliance avec Yahvé (Ex 24,1-5), l'auteur identifie ces « jeunes Israélites » aux « fils d'Aaron », notant toutefois « qu'ils n'ont pas été jusqu'ici oints en vue d'exercer le sacerdoce (*la-mkahanū*) » (CGEx 151,12-14). Quoi qu'il en soit de l'identité des sacrificateurs – fils d'Aaron ou Lévites consacrés au désert de Sināi – l'important est l'accent mis par l'auteur sur l'onction comme condition, comme rituel indispensable pour recevoir l'investiture sacerdotale. Ce lien tissé entre l'onction et le sacerdoce est fortement souligné par une image qui a la faveur d'Éphrem, celle des deux branches de l'olivier de Za 4,12. De l'une des deux branches, dit Éphrem, surgit le sacerdoce, de l'autre, la royauté (Virg 6,2), référence préalable aux deux pouvoirs, le pouvoir sacerdotal représenté par Josué et le pouvoir temporel ou royal incarné par Zorobabel. La suite du texte nous intéresse moins, car il y est question de l'abrogation de ces deux sources et de leur remplacement par deux autres, l'expiation et la délivrance (*fūrqaṇā*) dont jouiront les peuples. On retrouve la même structure de pensée dans la strophe précédente (Virg 6,1), mais cette fois en discutant de l'onction royale, celle qui est

66 À la suite de Beck, *supra*, p. 83, n. 14, nous avons identifié les « oints » dans ce texte aux rois.

donnée au roi Salomon, laquelle finit par abandonner le peuple pour faire profiter la multitude des peuples. Cela révèle le dessein d'Éphrem de traiter des trois onctions de l'A.T. Mais comme la symbolique des deux branches d'olivier exclut l'onction royale, Éphrem réserve à cette dernière la première strophe de l'hymne 6. Ainsi trouve-t-on les trois onctions vétérotestamentaires bien honorées par notre docteur, avec une seule allusion à une onction reçue par l'évêque Abraham (cf. CNis 19,2)

Éphrem limite-t-il l'onction de l'Esprit à l'Ancienne Alliance? Nous avons évoqué le lien qui existe entre l'onction et l'imposition des mains reçues toutes les deux par l'évêque Abraham (CNis 19,2), lien tellement fort que la coupure de l'onction, ici celle du grand prêtre Caïphe, entraîne nécessairement la cessation de l'imposition (CNis 58,13). Il est vrai toutefois que, à l'exclusion de cette unique référence dans CNis 19,2, Éphrem ne mentionne plus l'onction en rapport avec le sacerdoce dans la nouvelle économie.

8.1.3 *Jacques*

Si Éphrem est plus prolixe qu'Aphraate, Jacques a parfois tendance à développer outre-mesure les thèmes qu'il étudie si on le compare à ses prédécesseurs, notamment en raison des multiples circonstances dans lesquelles les thèmes sont abordés. Pour cette raison, notre méthode pour l'exposé de nos deux auteurs suivants, Jacques et Narsai, privilégiera une approche plutôt concise et synthétique, qui se déploiera dans un strict dialogue avec leurs devanciers, notamment Éphrem. S'agissant de Jacques, le plan que nous suivrons, et qui se calquera sur le plan adopté pour Éphrem, prévoira une réflexion sur l'élection, suivie par une étude du thème du sacerdoce comme don ou grâce. Par la suite, nous étudierons l'imposition des mains et l'onction, en rapport notamment avec l'action de l'Esprit Saint.

8.1.3.1 Les deux notions d'élection et de mission

Avant d'aborder le thème de l'élection en tant que tel, une courte analyse du vocabulaire s'impose pour mieux délimiter le sujet et son champ d'application. Si nous n'envisageons le verbe «appeler» que dans le sens d'appeler à une vocation, ce qui le rapprocherait du verbe «élire» attesté chez Éphrem (cf. Virg 8,13), ce sens est présent chez Jacques. Deux exemples d'appel adressé à deux apôtres suffisent à le prouver: celui de Thomas qui, «étant beau, (Jésus) l'appela pour (annoncer) la Bonne Nouvelle (*sbartā*) avec les beaux» (II 491,20), et l'appel que Jésus adresse à Paul «pour qu'il devienne des siens (*meneh*; litt.: de lui)» (II 723,9) et qu'il témoigne de sa «première venue», témoignage d'autant plus véridique que l'ancienne inimitié de Paul pour Jésus était flagrante et authentique (II 723,6-7). Cet appel requiert une insertion dans

une nouvelle vie, du moins une entrée dans un nouveau rapport avec Dieu, lequel rapport implique un engagement vis-à-vis de la communauté.

Le deuxième verbe censé exprimer une sorte de choix est *fraš* (séparer, discerner, mettre à part), qui est polysémique chez Jacques, comme il l'était chez Éphrem. Sans détailler toutes ces acceptions qui signifient « séparer », parfois « discerner », le sens de « mettre à part », bien attesté dans la Peš (cf. Ex 29,28; 30,13-14; etc.), est hautement exploité par Jacques, ce qui le démarque de son maître Éphrem. L'utilisant dans la forme nominale ou verbale, Jacques n'hésite pas à recourir à ce terme pour signifier une mise à part de quelque chose que l'homme désire offrir à Dieu, ou l'offrande elle-même⁶⁷.

Quant à la mise à part des personnes, le cas de la fille de Jephthé qui serait mise à part pour le sacrifice si son Père venait à remporter la victoire sur les ennemis en constitue un exemple-type⁶⁸. À la suite d'Éphrem, Jacques cherche à prouver que ce n'est pas Jésus qui mit Judas à part, en le séparant des disciples, mais bien Judas lui-même « qui se sépara (*fraš nafšeh*) des disciples » (II 467,11; cf. aussi II 510,13), ou, pour désigner l'acteur qui agit en lui, c'est Satan qui « le troubla et le sépara des disciples » (II 493,3-4). Ici, s'il est vrai que le sens se rapproche de « séparer », son emploi non éphrémien de « mettre à part » est mieux perceptible lorsqu'il est dit que les Douze sont mis à part à partir des soixante-dix disciples. En effet, ayant dit que

Soixante-dix (disciples) ont été d'abord envoyés pour annoncer la Bonne Nouvelle.

III 728,1

Jacques continue plus loin :

En effet, Jésus élit (les soixante-dix) et, d'eux, il mit à part les Douze⁶⁹.

III 728,15

Ce qui suppose que l'élection est un acte fondamental, initial et fondateur, tandis que la mise à part des Douze d'entre les disciples est un acte second qui vient se fonder sur une première élection.

67 Il s'agit notamment de l'offrande du jeûneur aux pauvres (I 555,10-11), celle de la veuve et ses deux deniers (Mc12, 41-44) (I 550,6-7), celle de Melchisédech (v 166,4-5), la dîme donnée par Abraham à Melchisédech (v 168,13-14).

68 v 311,8-9; 314,21; 319,7. Ici, le verbe *fraš* se rapproche du verbe « élire » (*gbā*), mais l'élection que Dieu se fait de la fille la destine au sacrifice (v 311,10-11; 319,2-3).

69 Même si, deux stiques plus loin (III 728,17), Jacques remplace le verbe « mettre à part » par « élire » : « Des soixante-dix, il élit cinq et sept ».

C'est en ce sens second que revêt le verbe «mettre à part» qu'il importe de comprendre plusieurs autres verbes qui, chez Jacques, comme d'ailleurs le verbe «envoyer» chez Éphrem, expriment une mission se succédant à l'élection. Les plus importants sont les deux verbes qui traduisent le sens d'envoyer en syriaque, *šlah* et *šadar*. Le premier, *šlah*, acquiert une signification particulière non pas prioritairement à cause de sa fréquence chez Jacques, car le verbe *šadar* est d'un emploi plus fréquent, mais en raison du substantif *šlīhā* (apôtre) forgé à partir de lui. Nous n'avons besoin ni de procéder à un répertoire exhaustif de toutes les occurrences des deux verbes chez Jacques, ni de rendre compte de leurs différents sens⁷⁰. Notre intérêt sera presque exclusivement focalisé sur le sens que les termes ont à l'intérieur de la théologie de la mission. Afin d'éviter les répétitions inutiles, nous envisagerons ensemble les deux verbes.

Tout comme le verbe «mettre à part» (*fraš*), les deux verbes qui signifient l'envoi présentent celui-ci comme un acte second et se fondent sur l'acte premier qui est l'élection. C'est ainsi qu'au sujet des apôtres, il est clairement soutenu qu'ayant été élus, ils sont alors envoyés :

Il a élu des (gens) incultes (*hedyūtē*) et pauvres (*meskīnē*) pour son kérygme.

Il les a envoyés (*šadar*) pour qu'ils l'annoncent (*da-nmallūnay*, litt. : pour qu'ils le disent) dans les pays (*atrawatā*).

III 622,13-14

Récurrente, la même idée finit par prendre l'allure d'un principe sous la plume de Jacques, l'élection étant associée aux dons que le Fils accorde aux Douze, tandis que leur envoi est lié à une mission qui les établira docteurs pour la terre entière (v 360,3-6)⁷¹. Comme si l'apôtre devait d'abord être doté du don, ici celui des langues, qui lui permet d'accomplir sa mission, pour être ensuite envoyé afin de mettre ce don en pratique :

⁷⁰ Faisons remarquer que le verbe *šadar* est plus attesté dans la Peš; il l'est ainsi pour l'Esprit Saint (cf. Jn 14,26; 15,26; 16,7; Ga 4,6) et pour le Fils (dans tous les textes, à l'exception de Mt 10,40; Lc 10,16; Jn 5,36.37, où c'est le verbe *šlah* qui est employé). Avec l'emploi des deux verbes pour signifier l'envoi des personnes, Jacques semble s'éloigner du sens primitif qu'ils avaient dans l'araméen occidental, où *šlah* n'est jamais utilisé pour signifier l'envoi des personnes, à part l'envoi de Jésus par le Père, étant donné que l'envoi de personnes est attribué à *šadar*; pour cette thèse, cf. Joosten, *West Aramaic Elements*, p. 107-108.

⁷¹ Nous avons eu l'occasion *supra*, p. 47-49, d'analyser les différents verbes qui signifient l'élection et la mission, en rapport avec les critères qui président au choix des personnes.

C'est ce (don) de langues qu'il donna aux apôtres et il les envoya.

II 683,16

De plus, si l'élection semble advenir sans l'intervention des apôtres – nous y reviendrons encore –, l'envoi, quant à lui, se distingue de l'élection par le fait qu'il ne se fait pas par la contrainte, mais requiert l'approbation, donc la liberté de l'apôtre⁷²:

Cela apparaît encore plus clairement dans l'élection et l'envoi de l'apôtre Thomas en Inde, thème cher aux Syriques en général et à Jacques en particulier⁷³. Dans sa manière de s'exprimer, Jacques semble considérer l'élection et sa finalité – celle-ci étant l'annonce de la Bonne Nouvelle – comme un acte fondateur, tandis que l'envoi constitue un acte second qui s'inscrit dans le temps [«et quand Il vous a envoyés» (*šadarhūn*)] et succède à l'élection (II 656,6-7). En fait, après avoir dit de Simon, et ensuite de ses compagnons, apôtres attirés, qu'ils sont envoyés vers les peuples, vers la nouvelle vigne qui vient remplacer la vigne ancienne plantée par Moïse (II 579,6: «Voici que j'envoie des apôtres, mes amis, comme planteurs»), Jacques aborde l'élection et la mission de l'apôtre Thomas. Celui-ci, en dialogue avec Jésus, reconnaît que c'est en tant qu' élu, état qui définit l'apôtre, qu'il est envoyé en Inde, acte qui vient relayer son apostolat:

Je suis apôtre, tu m'envoies (*mšadart lī*) et je proclame la Bonne Nouvelle⁷⁴.

III 762,3

Recourant au verbe *šlah*, Jacques n'hésite pas à le placer à la suite de l'élection de Thomas:

72 Cf. v 360,7-8, texte cité *supra*, p. 53, où il est dit que c'est après leur élection que les Douze ont été envoyés, conformément à leur vouloir, pour annoncer la Bonne Nouvelle.

73 Jacques consacre deux *mīmrē* à l'envoi de Thomas en Inde; le premier est intitulé «Sur Thomas l'apôtre» (III 724-762) et le second «Sur le palais que bâtit Thomas l'apôtre en Inde» (III 763-794). Dans un troisième *mīmrā* intitulé «Sur le nouveau dimanche et sur l'apôtre Thomas», Jacques développe un dialogue qu'il suppose avoir eu lieu entre Thomas et les autres apôtres, dans lequel Thomas réclame ses droits d'apôtre au même titre que ses collègues.

74 La même structure, à savoir l'élection suivie de l'envoi, est présente dans la description de la vocation de Samson:

Le Seigneur l'a élu et l'a envoyé combattre les Philistins (v 334,18).

L'Esprit t'a envoyé, lui qui t'a élu pour l'apostolat⁷⁵.

III 736,16

L'une des caractéristiques qui affecte l'envoi de l'apôtre est la spécification de la mission dont il est porteur⁷⁶. Il est vrai que l'élection est également assignée à une mission, mais le lien entre élection et mission est moins fort, donc plus lâche, qu'entre envoi et identité de la mission. On comprend que, s'inspirant des textes évangéliques qu'il commente, Jacques met en avant, comme mission de l'apôtre, la proclamation de la Bonne Nouvelle, autrement dit la mission d'apporter la lumière au monde (II 708,13-14). Cette mission s'actualise par la tâche de faire des disciples parmi les pauvres et les riches (III 810,15-16), d'accomplir des signes et des miracles (III 728,2), mais aussi de combattre Satan, l'ennemi de l'homme (III 737,12). Cependant, si cet ensemble de caractéristiques que nous venons d'énumérer n'est pas exclusivement réservé à la mission apostolique, le trait d'après lequel chaque apôtre est affecté à une région à évangéliser appartient en propre à sa mission. Cette répartition des régions aux apôtres advient à la Pentecôte, donc après l'élection des apôtres, et se présente comme une œuvre de l'Esprit, comme l'est la division des langues de feu :

Celui (l'Esprit) qui se divisa en langues dans la chambre haute (*'elītā*) ;
il a voulu diviser les lieux pour le kérygme.

III 730,3-4

Répartition faite sous la motion de l'Esprit qui prie en les apôtres réunis au Cénacle, ceux-ci reçoivent une révélation qui leur dicte les lieux affectés à chacun (III 731,6-9), une manière pour Jacques d'imputer la division des lieux à

75 Il est insensé d'opposer dans la pensée de Jacques l'intervention de l'Esprit Saint à l'action du Fils. Car si dans le texte que nous venons de citer, c'est l'Esprit qui envoie Thomas, dans plusieurs autres textes, c'est le Seigneur ressuscité qui pose cet acte (III 751-761).

76 Cette mission est encore plus clairement soulignée par l'envoi du Fils par le Père. Ne pouvant relever tous les textes qui évoquent cette mission, nous nous contenterons de noter les multiples affirmations où Jacques insiste sur sa finalité, le salut que le Fils apporte à l'humanité : le Fils est envoyé pour « sauver le monde » (II 407,3-4 ; IV 744,10) par sa mort sur la croix (V 607,1-2), pour « dompter le Rebelle » qui est Satan (IV 676,21-22 ; cf. III 325,10-11), pour restaurer l'icône qui est l'homme (II 316,7 ; cf. I 684,13-16), le libérer de sa captivité (III 325,14-15 ; BedS 726,3-4) et l'exalter (II 185,15-16). Il est envoyé comme médecin pour guérir les blessures du monde (II 179,8 ; III 640,21-22 ; IV 746,4 ; CJ I 157-158) par sa doctrine (V 496,15-16), en tant que nourriture (II 235,1-2), parce qu'il est le Fruit de la vie (I 350,14) et comme sacrifice pour les pécheurs (I 496,19).

la volonté divine et nullement à une œuvre humaine. Cette division des lieux se fait dans l'unité de l'apostolat, mieux encore de la Bonne Nouvelle qui est elle-même indivisible, à l'image des membres dans le corps (III 729,14-15). Elle constitue, commente Jacques, un moyen efficace pour accroître la Bonne Nouvelle (III 729,18-19), mais se présente aussi comme un procédé pour reconnaître l'effort et la réussite de chacun et, par conséquent, le degré de son mérite (III 729,12-13,16-17,20-21). Nous allons aborder cet envoi « un à un » et l'interprétation que lui réserve Jacques, en comparaison avec le texte néotestamentaire qui dit que Jésus les envoya « deux à deux » (Mc 6,7; Lc 10,1). Ayant déterminé la région qui revient à chacun d'eux⁷⁷, c'est à Thomas que s'arrête Jacques pour expliquer son refus de rejoindre l'Inde qui lui fut impartie (III 732-762).

L'intention n'étant pas de développer le lien qui existe entre l'envoi et l'attribution des lieux affectés à la mission, ce qui a été dit suffit pour en donner une idée. Quant à la troisième caractéristique, celle de distinguer l'envoi par rapport à l'élection, elle se traduit par la manière d'envoyer les disciples « un à un ». Cependant, avant d'aborder cette modalité, Jacques n'ignore pas, comme nous le disions, le texte évangélique où l'envoi des disciples se fait « deux à deux ». Il les compare alors à une paire de bœufs (*fadanē*) attelée pour le labour de la terre (III 728,7-8). Mais Jacques se trouve confronté à une réalité tout à fait autre, celle que nous avons décrite et qui prévoit pour chaque apôtre un lieu de mission. Sans chercher à résoudre l'apparente contradiction qui existe entre la modalité de l'envoi privilégiée par Jacques et le procédé annoncé par le texte scripturaire, Jacques cherche à justifier l'attribution d'une région à un disciple par le fait que ce n'est pas le nombre des disciples qui explique la victoire de la Bonne Nouvelle contre la multitude des adversaires. Car, se demande-t-il, que peuvent mille brebis contre un seul loup si le pasteur ne vient le chasser et comment une seule brebis, un seul apôtre, est capable de remporter la victoire contre plusieurs loups si ce n'est « par la puissance de l'Agneau qui a bélé au Golgotha » (III 730,17; pour l'ensemble de l'argumentaire, cf. III 730,11-18). Ainsi le constat est-il toujours le même, à savoir que la victoire est œuvre de la croix et non le résultat de l'effort des apôtres (III 623,12-624,8) envoyés « un à un », chacun en un lieu qui lui est confié (III 623,13). Il est par conséquent inutile de multiplier le nombre des disciples envoyés en un lieu, du fait qu'il suffit de proclamer le salut par la croix pour que le paganisme soit éradiqué.

77 Dans III 731,11-732,8, Jacques nomme les lieux attribués aux grands apôtres : Rome à Simon Pierre, Éphèse à Jean, Jérusalem à Jacques, la terre de Judée à Matthieu, la Grèce à Bartholomée et l'Inde à Thomas. Rien n'est dit sur Marc et sur l'évangélisation d'Alexandrie.

Ayant exposé et interprété les verbes les plus importants en lien avec l'envoi des disciples, il nous reste à étudier le verbe qui est au fondement de cet envoi, celui d'élire (*gbā*), par lequel Dieu intervient pour choisir ses disciples, ou, plus tard, les évêques ou les prêtres. Il est vrai que Jacques s'étend peu sur le choix des ministres ecclésiaux, mais leur élection est conforme à la logique d'ensemble qu'il expose. Si l'on compare Jacques à Aphraate, et surtout à Éphrem, ses réflexions sur l'élection sont plus développées, incluant un ensemble de personnages représentatifs qui permettent de mieux cerner la problématique du choix. Parmi ces figures de proue, quelques-unes sont puisées dans l'A.T., comme David, Salomon, Samson, ou dans la Nouvelle Alliance, tels que Jean l'évangéliste, Thomas, ou encore Judas dont la trahison est comparée, pour en être distinguée, au reniement de Simon Pierre. Toutefois, en dépit d'un argumentaire assez touffu, l'approche de Jacques rejoint celle d'Éphrem concernant les deux questions essentielles : la première étant la gratuité de l'élection divine qu'il cherche à mettre en dialogue avec le mérite humain, la deuxième portant sur le savoir divin dans l'élection de certaines personnes qui se montreront plus tard infidèles à leur mission. Vu l'ampleur du sujet à traiter, la méthode que nous privilégions sera de faire ressortir les grandes thèses de l'auteur sans avoir à entrer dans les détails de l'argumentation.

8.1.3.1.1 *Élection et gratuité divine*

À diverses reprises, en s'adonnant au commentaire de plusieurs textes évangéliques, Jacques revient au thème de la gratuité de l'élection. Parmi ces textes, 1 Co 1,27-28, présent chez Aphraate mais absent chez Éphrem, constitue une référence sur laquelle se fonde toute la réflexion du théologien syriaque. Celui-ci ne cesse de répéter, à la suite de l'Apôtre des nations qu'il paraphrase, que Dieu a choisi le pauvre et l'inculte pour confondre le riche et le sage⁷⁸. Cette pédagogie divine ne vise pas en premier lieu à confondre les riches et les sages qui n'appartiennent pas au cercle des disciples, mais à dénoncer l'arrogance dont peuvent être victimes les disciples eux-mêmes qui, par un « esprit hautain » (*b-rūhā ramtā*) (cf. 1 Co 1,29), s'attribuent à eux-mêmes l'efficacité de l'annonce de la Bonne Nouvelle. Cependant, Jacques prolonge la visée du texte

⁷⁸ I 216,2-5; II 700-702; III 622,13-14; V 711,11-12. Tout en voulant être fidèle à la pensée de l'apôtre, Jacques transforme un tant soit peu celle-ci. Car, s'il reprend la première tranche de 1 Co 1,27, l'élection des « sots » (*sahlē*) pour confondre les sages, il se démarque du texte paulinien lorsqu'il choisit le terme de « pauvres » qu'il oppose aux riches, au moment où la terminologie de 1 Co ne mentionne que deux autres couples, ceux de faibles-forts et de peuple de basse naissance-nobles. Dans le contexte de Jacques, le terme *meskīnē* ne peut signifier faible, car il est opposé à riches (*atīrē*), et non pas à *hayeltanē* (forts) comme dans 1 Co 1,25.

en opposant la pauvreté des disciples à la puissance de la Parole de Dieu, laquelle s'impose en dépit et aux dépens de l'ignorance des disciples qui la proclament (II 701,11-12; cf. II 721,1-2). Ces derniers, dit Jacques, ont été élus (étant) des « vases vides » afin qu'ils fissent prévaloir la doctrine du Fils et non pas leur propre sagesse :

Il élut pour son savoir (*yida'tā*) des vases vides de savoir
pour les envoyer non par ce qui leur est propre, mais par ce qui lui est
propre⁷⁹.

I 486,8-9

À cette conception qui met en avant la pauvreté et l'état inculte des élus, une première objection est suggérée par la question que pose Simon à Jésus sur la part qui revient aux disciples qui ont « tout laissé » pour le suivre (Mt 19,27 et parall.) (II 697,14-19)⁸⁰. Semblant s'opposer à la pauvreté que Jacques, à la suite de Paul, défend comme critère pour l'élection, le « tout laisser » revendiqué par Simon est examiné à la loupe par notre docteur. En fin de compte, il paraît que ce « tout » se réduit à un filet et à une petite barque, Simon ne possédant ni or, ni argent, ni grandes propriétés (II 698,2-9; 699,16-17). Cela revient à dire que Jésus, élisant ses apôtres, les a choisis parmi les gens pauvres, et que ce que ces derniers ont laissé n'est autre que la pauvreté (II 699,18), pour s'enquérir d'une grande richesse que le Fils leur lègue : devenir intendants du trésor divin qui s'exprime dans le pouvoir de guérison et dans l'accession aux trônes d'où ils jugeront les douze tribus d'Israël (II 698,10-17; cf. aussi V 360,2-6).

Si la question de Simon ne peut être alléguée pour mettre en question la pauvreté comme critère indispensable dans l'élection des apôtres, qu'en est-il de l'état inculte sur lequel Paul insiste pour faire valoir la puissance du kérygme aux dépens de la sagesse et de l'éloquence de ses hérauts ? Le comble est que ce critère d'inculture défendu par Paul ne s'applique pas à l'apôtre, qui est lui-même un grand savant et pourtant élu apôtre par le Seigneur ressuscité. Pour toute justification de cet état de fait, Jacques commence par admettre que Paul est un véritable savant que l'économie divine a choisi parmi le peuple juif pour venir contrebalancer, remédier même, à l'ignorance des apôtres qui risquent

79 Nous avons fait référence à ce texte, *supra*, p. 52.

80 À la vérité, les deux textes de Mt 19 et 1Co 1 se trouvent commentés dans le même *mīmrā* intitulé « Sur ceci : voici que nous avons tout laissé et nous t'avons suivi », mais c'est par le commentaire de ce passage de Mt 19,27 que Jacques cherche à comprendre la notion d'élection en l'étayant par les affirmations de Paul sur l'élection des gens pauvres et incultes.

d'être moqués par les Juifs, notamment par leurs scribes (II 721,3-18). Quoi de plus convaincant, confesse Jacques, qu'un témoignage venu d'un converti ayant connu et défendu avec un grand zèle la loi de Moïse et les pratiques juives (II 723,20-724,12)! Et pourtant, continue-t-il, la conversion de Paul s'est accompagnée d'une conversion à la simplicité des apôtres, donc à la simplicité du kérygme qui n'est autre que la proclamation de la croix qui se dit par des paroles simples, sans nécessité de recourir à la science (II 721,20-722,8). Quoi qu'il en soit, même si, au point de départ, Paul est un savant juif, son élection fait de lui un « simple » avec les disciples⁸¹. Ainsi nous retrouvons-nous au point de départ, où une simplicité s'avère nécessaire pour annoncer le kérygme qui se concentre sur la croix, et par conséquent, pour l'élection des hérauts qui le porteront.

8.1.3.1.2 *Gratuité et mérite humain*

S'il est compréhensible que l'élection de pauvres et de gens incultes se justifie par une mise en valeur de la puissance de la Parole de Dieu qui, dans sa réussite, ne doit en aucune façon être tributaire des richesses et de la sagesse humaine, les qualités humaines elles-mêmes ne jouent-elles aucun rôle positif dans le choix des candidats prédestinés aux ministères? Autrement dit, le critère *objectif* qui privilégie la Parole de Dieu et sa force de persuasion par rapport aux moyens humains conduit-il nécessairement à l'exclusion du critère *subjectif* qui fait valoir les qualités personnelles du futur élu? Dans son approche, Jacques semble distinguer ces deux plans et c'est la raison pour laquelle il admet une certaine aptitude qui, chez certaines personnes, favorise l'élection. En effet, après avoir écarté l'idée que l'élection se plie aux critères de la richesse et de la sagesse, Jacques discerne, au-delà de la pauvreté des apôtres, une valeur dont ces derniers sont dotés: leur amour pour le Fils. C'est cet amour qui a poussé les apôtres à suivre le Christ, quelle que soit la valeur de leurs possessions (II 702,13-703,1). Car, dit Jacques, l'épreuve est la même lorsqu'il s'agit de quitter ce qu'on possède si l'on y est attaché (II 703,2-3), à moins que l'attachement qu'on y voue ne soit si grand que, l'objet cher perdu, on est difficilement consolable:

Que ce qu'on possède soit petit ou grand, il nous est grandement aimable,
lorsque celui qui le possède l'abandonne, il en souffre.

II 703,16-17

81 Ce thème a été développé dans notre *Saint Paul*, p. 270-271.288-289.

Mais un plus grand amour, véritable, permet un détachement de ce qu'on possède, sans aucun regret :

Par l'amour de l'âme, ils ont véritablement aimé le Fils ;
ils ont méprisé les possessions et l'ont suivi, car ils l'ont aimé.

II 703,20-21

On peut à juste titre objecter que cet amour ne précède pas l'élection, et que par conséquent, il n'est pas en mesure de la justifier. En effet, Jésus n'avait pas au préalable pressenti l'amour qu'auront les apôtres pour lui, ce qui l'a motivé à les élire. Leur amour semble plutôt constituer une réponse à l'amour du Fils pour eux. Mais cette logique propre à l'économie divine est à l'œuvre dans toute alliance que Dieu établit avec l'homme et ne s'applique pas seulement à l'élection des apôtres. Encore convient-il de s'assurer qu'aucune aptitude n'est requise au moment de l'élection, ce qui permettrait d'admettre que Dieu, par un acte totalement arbitraire, effectue des choix en ignorant la réalité humaine. Si l'amour des apôtres doit être considéré comme une réponse, un effet de l'amour qu'exprime le Fils par leur élection, et donc comme un acte et moins comme une aptitude, le « bon vouloir » (*ṣebyānā ṭabā*) des apôtres sur lequel Jacques insiste est en revanche une vertu, une aptitude qui précède l'amour qui en résulte. Le Fils, argumente Jacques, ne doit rien aux disciples qui n'ont ni pouvoir ni richesses, « ni quoi que ce soit » (*aflā medem*), et il ajoute que le royaume qu'il leur promet est dû « seulement à leur vouloir bon » (II 700,6-9). Il s'agit d'un vouloir conçu comme une pure aptitude, que notre docteur qualifie de « n'ayant rien » (*kad lā īt leh medem* = bien qu'il n'ait rien) (II 700,12), en ce sens que le vouloir ne s'est pas encore traduit dans des actes qui méritent rétribution. Paradoxalement, Jacques soutient que Dieu le récompense doublement (II 700,12-13), en l'assimilant par ailleurs, pour conforter encore son caractère d'aptitude, à la « pauvreté » dont il a été question lorsque Jacques commente 1 Co 1,27 en paraphrasant (II 700,14-19).

Cette dialectique d'une élection totalement gratuite, en ce sens qu'elle ne se plie pas aux critères humains, mais nullement arbitraire et injustifiée puisqu'elle respecte la réalité humaine, se retrouve dans la réflexion de Jacques sur le cas unique que représente l'élection de Paul. Tout, chez l'Apôtre des nations, va à l'encontre d'une élection sage et raisonnée de Dieu, notamment l'hostilité que nourrit le futur élu à l'égard de la Bonne Nouvelle dont le Fils est le centre. Et pourtant, Jacques trouve chez l'Apôtre des nations une aptitude, son ouverture d'esprit et sa capacité de réception qui suffisent à justifier son élection :

Le vase que j'ai élu, en lui je déverserai le kérygme ;
il le saisira, car son cœur est grand et le comprendra.

II 740,10-11

Dans la terminologie qu'il privilégie, Jacques risque même de placer haut l'aptitude de Paul, au point d'utiliser le même verbe, élire, pour dire que c'est grâce à ses beautés que l'apôtre « s'est fait élire lui-même » (*agbī nafšeh*) (II 740,21). Avec cette dernière expression, Jacques ne s'éloigne pas trop de la position d'Éphrem qui, évoquant l'évêque Abraham, établit une dialectique entre la mesure de vérité qui le choisit et la contribution de l'évêque lui-même qui choisit cette mesure (cf. CNis 15,11)⁸².

Il reste cependant que la Vierge Marie constitue l'exemple qui reflète le mieux la dialectique entre élection comme don et aptitude humaine, permettant à Jacques de spécifier ce qui revient à l'une et à l'autre respectivement et d'évaluer la contribution humaine par rapport à l'élection divine⁸³. En dépit du fait que Marie n'est pas un apôtre et ne peut être identifiée à un ministre ecclésial, la réflexion de Jacques sur son élection par Dieu comme mère de son Fils reste éclairante pour tout autre élection. C'est avec la plus grande concision que nous aborderons ce thème⁸⁴. Ayant insisté sur la beauté de Marie acquise par son propre vouloir au point de dire que, si une femme était plus belle, le Seigneur l'aurait choisie à sa place (BedS 619,20-622,19), Jacques contrebalance un tel énoncé par un autre dans lequel est mise au premier plan la grâce du Seigneur qui gratifie la Vierge par cette élection même (BedS 623,20-624,18). En

82 Cf. *supra*, p. 359-360.

83 Dans la perspective de Jacques, l'exemple de Jean l'évangéliste ne constitue pas une réflexion sur le critère de son choix comme apôtre, mais plutôt une tentative d'expliquer les raisons qui ont fait que Jésus l'aima « plus que » (*tab men*; pour cette expression, cf. II 707,12; 708,18) ses compagnons dans l'apostolat, au point qu'il fut appelé le « disciple bien-aimé ». Si, dans un résumé très schématique de l'argumentation de Jacques, on peut évoquer la virginité comme trait unique qui expliquerait l'amour que lui réserve Jésus, étant donné que celle-ci représente l'innocence, la pureté (*šafyūtā*) naturelle avant le péché (II 713,9-714,2), ce trait est loin de constituer un critère d'élection, car Jésus a élu des apôtres qui ne sont pas vierges. Quant à la deuxième caractéristique, celle où Jean est considéré comme le « cœur » du groupe des disciples dont Simon Pierre est la « bouche » qui proclame le mystère que le Maître révèle à Jean, elle décèle la place et l'importance de chaque apôtre dans le corps des apôtres qui sont tous beaux (II 708,21-710,17) et nullement la raison qui justifie l'élection des uns et des autres au point de départ. L'ensemble du *mīmā* sur Jean l'évangéliste (II 705-716) met l'accent sur la capacité du disciple bien-aimé à saisir le mystère du Fils, ce qui le revêt d'un « surcroît de beauté » par rapport aux autres disciples et en fait un passage obligé pour Simon Pierre qui n'a d'accès à certains mystères que par Jean, à qui le Fils accorde la révélation.

84 On trouve ce thème exposé dans *BedS*, notamment aux p. 618-625.

fait, se demandant si c'est la grâce (*ṭaybūtā*) qui est à l'œuvre dans l'élection de Marie, ou si c'est la beauté de Marie qui justifie cette élection, Jacques semble ne vouloir sacrifier ni l'un ni l'autre de ces deux éléments :

Il est manifeste que c'est par grâce que Dieu descendit sur terre,
et parce que Marie est très pure, c'est elle qui l'a accueilli (en son sein).

BedS 618,19-20

Cependant, Jacques est conscient qu'aucune femme, quel que soit l'éclat de sa beauté, n'est à même de justifier que Dieu s'abaisse pour la prendre comme demeure. La grâce, argumente-t-il, est une surabondance que le mérite d'une créature humaine, si grand soit-il, ne peut expliquer. Sur ce point, Jacques rejoint la thèse d'Éphrem sur le « prétexte » que l'homme offre pour que Dieu donne en surabondance. Sinon, il y a risque de chercher à niveler ce qui est mesurable à l'immensité, le fini à l'infini :

La beauté de Marie a atteint cette mesure,
au point qu'il n'y a pas (de créature) plus sublime qu'elle dans le
monde.

À partir de là, faisons justice à Dieu (en disant)
que sans mesure il répandit sa grâce sur les créatures.

BedS 624,7-10

Jusqu'à la limite (*sakah*) de l'excellence (Marie) s'est élevée elle-même,
et c'est ensuite que demeura en elle la grâce, qui est sans limite.

BedS 624,17-18

Cette dialectique laisse percevoir que grâce et mérite humain ne sont pas à situer sur un même plan, encore moins doit-on considérer Dieu et l'homme comme deux partenaires égaux dans leur alliance. Quelle que soit l'aptitude de l'homme, ou le mérite qu'il s'est acquis, en aucune façon on ne peut postuler que son mérite appelle la grâce et la contraint à se donner. La grâce est toujours une surabondance, un surcroît que rien ne justifie en dehors de l'amour que porte Dieu pour sa création. D'où sa gratuité qui s'affirme en dépit et au-delà de toute contribution dont l'homme est capable. Si ce qui vient d'être dit de Marie, la plus belle créature qui ait jamais existé sur terre, est vrai, à plus forte raison la même logique doit être valable et vraie quand elle est appliquée aux apôtres et aux ministres qui leur succèdent.

En fait, concernant les ministres ecclésiaux au sujet desquels Jacques se prononce beaucoup plus rarement que ne le fait Éphrem, l'argumentaire de

Jacques se fait par allusions, mais avec des idées bien claires. Ainsi constate-t-on la prévalence de l'élection divine sur une contribution humaine lorsque, parlant du prêtre, il situe son élection «dans le sein maternel» (II 880, 5: «Celui-ci que Dieu a élu par l'Esprit dès le sein maternel»)⁸⁵. Sans évoquer une élection à partir du sein maternel, celle de l'évêque d'Amid, à qui Jacques adresse une lettre, est attribuée à «l'économie divine» qui, dit-il en s'adressant à l'évêque, «t'a élu et t'a établi guide (*mdabranā*) du peuple fidèle» (Lettres 223,7-11)⁸⁶.

8.1.3.1.3 *Échec de l'élection et responsabilité de Dieu*

À la suite d'Éphrem, Jacques est amené à réfléchir sur l'échec de certains élus, sur la responsabilité qu'assume Dieu dans cet échec et sur les raisons qui justifient une telle défaite du plan divin. Si, en examinant le cas de Judas, Éphrem esquisse rapidement une solution qui impute toute la responsabilité au partenaire humain, infidèle à l'appel de Dieu, Jacques entre dans les détails et analyse plus amplement les tenants et les aboutissants de cette problématique, dont nous ne donnons que les grandes lignes.

Tout comme Éphrem, Jacques pose la question de la compatibilité entre Dieu qui est omniscient et son élection d'un apôtre qui s'avérera plus tard «faux» (*zifā*) et «inauthentique» (*lā šarīrā*) (II 489,18-19). Rejoignant celle de son maître, la réponse de Jacques prévoit une transformation du bien en mal de l'élu Judas, et cela après son élection:

Après qu'Il l'a élu, ayant été digne et plein de beautés,
il s'est transformé⁸⁷, a perdu sa beauté et est devenu haïssable.

II 490,3-4

Pourtant, Jacques ne s'arrête pas au constat de la responsabilité de Judas, et par conséquent, au mauvais usage de sa liberté; poussant plus loin la réflexion que ne le fait Éphrem, il se demande si Dieu n'a pas été dupe d'une «beauté

85 Plus qu'une figure simplement parabolique, l'expression sert plutôt à donner à l'élection du prêtre une dimension prophétique, en l'assimilant à celle de Jérémie (Jr 1,5) (CJ v 245-246) et, à sa suite et à son exemple, à celle de Jean Baptiste (III 705,9). Même Judas est dit être élu dès la fondation du monde (v 358,3), avant la création du firmament et de la terre (v 358,13).

86 Sur l'économie divine conçue comme étant à l'origine de la vocation des évêques, cf. *supra*, p. 49.

87 Une expression semblable à *eštahlaf leh* (= se transforma) est utilisée pour signifier la déviation du peuple juif de sa vocation: «Le plant béni de la maison d'Abraham se transforma (*ethalfat lah*)» (II 578,20).

éphémère» (*šūfrā d-zabnā*), qui n'a pas vocation à perdurer (II 490,5-6), ce qui ne devait pas échapper à la connaissance divine. On le remarque bien, l'accent n'est plus mis sur la seule liberté humaine, mais sur un Dieu qui ignore que ses créatures finiront par capituler devant une élection qui surpasse leurs capacités. Saisissant bien l'objection qui porte l'accusation sur Dieu lui-même, la réponse de Jacques se résume par l'apologie d'une juste conception de l'économie divine qui, en un mot, se résume dans la prédominance de la bonté de Dieu, de son bon vouloir, sur son savoir. Car, argumente Jacques, si Dieu agissait selon son omniscience, il n'aurait pas créé Adam pour qu'il se délecte du bonheur paradisiaque, ni créé Satan parmi les anges pour le louer, ni même créé le serpent comme rusé (II 490,9-16)⁸⁸. Passant de la création du début, *ex nihilo*, à la création continue, celle de tous les temps et du temps présent, il parvient à la même conclusion: si Dieu se fondait sur son omniscience, il n'aurait pas permis la naissance du blasphémateur, du païen et de l'apostat (II 490,17-20). Autrement dit, Dieu se comporte comme un ignorant pour faire valoir son amour pour l'homme:

Celui qui est omniscient s'abaisse à l'ignorance (*l-lā yida'tā*)
à cause de l'abondante miséricorde (*rahmē*) qu'il a pour ses créatures.

II 490,21-491,1

Bien entendu, continue Jacques, si l'homme, ou Satan, ne répond pas à l'amour divin et manque à la vocation à laquelle Dieu le prédestine, c'est bien lui qui en assume la responsabilité en raison de sa liberté (II 491,12-17). Pour justifier l'élection de Judas, Jacques compare Jésus à son Père qui élut Salomon, beau au début, mais qui finit par succomber aux sacrifices païens (II 492,1-6). Il en est de même de la chute de Satan, créé pour louer son Seigneur avec les autres anges (II 491,16-17). La preuve que ni le Père ni son Fils ne sont responsables de la déchéance de Satan et de Judas, c'est que leurs compagnons, l'ange Gabriel et Jean, sont restés fidèles à leur vocation:

Égale (en dignité) est la création de Satan et de Gabriel.
Aussi, par l'élection, sont égaux (en dignité) Judas et Jean⁸⁹.

II 492,7-8

88 Plus loin (II 491,2-17), Jacques abandonne l'exemple du serpent et ne retient que le cas d'Adam et de Satan. Sur le rapport entre la bonté et l'omniscience de Dieu, cf. *supra*, p. 52-53.

89 Nous reviendrons sur la faiblesse de Jean l'évangéliste, et surtout celle de Simon Pierre, laquelle ne peut être comparée à la culpabilité de Judas.

Mais comment apprécierait-on l'amour de Dieu qui, abandonnant l' élu à son propre sort, favoriserait sa chute? Autrement dit, telle que formulée par Jacques, la question est simple: Dieu respecte-t-il l'homme en respectant sa liberté? On ne peut présupposer, objecte notre docteur, que l' élu ne puisse pas succomber, car ce serait le priver de sa liberté (v 359,5-6.9-10) qui est la source de sa glorification (v 359,7-8.19-20). En revanche, bien que beau, le soleil avec sa lumière ne mérite aucune louange, du fait que, privé de liberté, il ne peut ni ajouter ni retrancher à la beauté qui lui est entièrement octroyée (v 359,13-18). Ainsi, à la double objection qu' on serait tenté de formuler contre Dieu d' avoir d' abord permis que l' élu succombe malgré la grâce supplémentaire dont il est doté et d' avoir ensuite refusé de venir à sa rescousse lors de la tentation, une seule réponse est donnée: Dieu respecte la liberté de l'homme, laquelle est source de sa glorification ou de sa condamnation⁹⁰.

Sans pousser plus loin l'argumentation de Jacques sur la responsabilité de l' élu, sur les raisons qui le font succomber et sur son sort après sa chute, la question qu' il nous faut poser à présent est celle de savoir si le docteur syriaque a entamé une réflexion sur le sens de l'acte qu' est l' élection. Sans que l' élection soit mise en corrélation avec le verbe « créer » (*brā*), comme cela est attesté une seule fois chez Éphrem, l'insistance sur la gratuité divine ne fait que rapprocher l' élection de la puissance créatrice de Dieu. Cependant, comme dans toute alliance, le dialogue entre Dieu et l'homme est inégal, Dieu intervenant avec un amour incommensurable et l'homme y répondant avec une aptitude à tout le moins insuffisante pour mettre à profit le grand don de Dieu. Ceci dit, Jacques ne se contente pas de restreindre la réflexion à ce dialogue que nous venons d' évoquer; au-delà d' Éphrem, il pose la question de la raison – ou des raisons – qui pousse Dieu à choisir telle personne plutôt que telle autre. Ayant écarté toute responsabilité divine, et par conséquent, tout blâme qui affecterait Dieu dans la chute de l' élu, Jacques est à présent sommé de trouver une justification à une élection où Dieu, seul maître de cet acte, assume une responsabilité de loin supérieure à l'homme, pour ne pas dire exclusive. Autrement

90 Ce thème est suffisamment développé, non seulement pour le cas de Judas par rapport aux autres apôtres, mais aussi pour le sort du roi Salomon que Jacques exploite pour montrer que le Fils se conforme à la logique du Père (cf. v 361-363). D' ailleurs, la liberté donnée à l' élu de pouvoir succomber fait valoir le mérite de ses compagnons qui préservent leur fidélité à Dieu (v 360,9-16), mais elle prouve aussi que Dieu adopte la même attitude d' amour envers tous les élus, signe que cet amour est également accordé à chacun d' eux:

Les élus qui succombent en certains cas (*b-dūkā dūkā*, litt.: en certains lieux) sont témoins

que son amour est égal, et qu' il aime les hommes de façon égale (v 363,5-6).

dit, si ce n'est pas l'attitude et le comportement de l'homme qui déterminent l'élection divine, pour quelle raison Dieu choisit telle personne et écarte telle autre? Comme seule et unique réponse, Jacques situe l'élection dans le domaine du mystère qu'il attribue à la sagesse divine, qu'il est vain de chercher à scruter:

Il lui a plu et il a fait celui-là « chef » et l'autre « talon » (*ʿeqbā*).

La sagesse de Dieu ne peut être scrutée par toutes (*hūl*)⁹¹ les créatures.

v 363,15-16

L'élection de chefs semble constituer une nécessité, car, comme nous le verrons plus loin, « là où il y a troupeau, il lui faut un pasteur pour le gouverner » (v 363,10)⁹². Et Jacques de poursuivre que si pour chaque peuple un seul « juge » (*dayanā*) suffit, Jésus n'a choisi que douze apôtres pour toute la création (v 363,11-12). Cependant, chefs et subordonnés correspondent respectivement aux membres importants et moins importants dans le corps, n'en constituant pas moins des membres d'un seul corps (v 363,17-18). Aux yeux de Dieu, aucune prédilection n'est tolérée entre les élus et les non-élus, comme aucune distinction n'est acceptée entre les membres du corps qui sont tous tenus dans une grande estime:

Celui qui est élu et celui qui n'est pas élu lui appartiennent.

v 363,14

Évoquant l'exemple des prophètes qui proclament la Parole de Dieu au peuple, Jacques ne place pas le mérite et la rétribution dans la fonction du héraut et de celui qui l'écoute, mais dans la mise en pratique de la Parole de Dieu:

Celui qui n'est pas élu pour être prophète est fait auditeur,

et, par justice, un seul est le salaire de l'un et de l'autre.

Celui qui écoute la parole du Seigneur, s'il la met en pratique,

il en profite, et non pas celui qui la proclame sans la mettre en pratique.

v 363,21-364,3

91 Le terme *hūl* est une lecture conjecturale de l'éditeur.

92 Cf. *infra*, p. 479.

8.1.3.2 Le sacerdoce comme grâce-don

Si, pour la notion d'élection, avec les différents verbes qui la traduisent, Jacques se montre plus prolixe qu'Aphraate et Éphrem dans les développements qu'il lui réserve, il est de façon surprenante assez parcimonieux dans la réflexion qu'il consacre à la notion de don-grâce qui devrait définir le sacerdoce. À y regarder de plus près, il semble que Jacques, sur ce thème précis, reprend fidèlement l'analyse de ses deux prédécesseurs, à commencer par la conception du don comme cadeau jusqu'au don que Dieu se fait de lui-même en son Fils et en son Esprit. C'est aussi dans la ligne d'Éphrem que le sacerdoce est conçu comme une grâce divine.

Sans nous arrêter sur le don comme cadeau⁹³, le sens qui nous intéresse est celui du don que fait Dieu de lui-même par son Fils et son Esprit. Dans la ligne des prédécesseurs, Jacques insiste sur l'idée que le Fils est le don du Père au monde⁹⁴, comme il est le médiateur obligé de tout don divin accordé à l'homme⁹⁵. Mais Dieu se donne aussi par l'Esprit Saint, qui est en fait envoyé par le Fils ressuscité aux apôtres réunis au Cénacle (II 677,7-8)⁹⁶. De l'Esprit comme don, Jacques passe à l'Esprit comme donateur d'une multiplicité de charismes, ce qui justifie la qualification qui lui est attribuée, celle de « trésor de la prophétie et de l'apostolat (*šlīhūtā*) » (I 461,9)⁹⁷. Quoi qu'il en soit, l'idée prédominante est celle qui considère que Dieu, étant grand, donne quelque chose de grand comme lui⁹⁸; et y a-t-il un don plus grand que celui que Dieu fait de lui-même, son Fils et son Esprit?

Cependant, à côté de ce grand don de soi, Dieu accorde également des dons particuliers destinés à exprimer son amour et à rendre efficace le salut auquel l'homme est censé collaborer. À l'instar du Père considéré comme l'auteur de

93 Cf. I 562,11; IV 46,2-7; V 85,1-2.

94 Cf. BedS 686,3: « Le Père t'a donné gratuitement au monde, en raison de son amour »; Lettres 23,27-24,1: « C'est le grand don que le Père a donné au monde »; cf. aussi Lettres 24,4-6; 199,7-8.

95 Cf., à titre d'exemple, I 316,13-14:

En effet, sans lui, il n'y a pas de prière qui entre auprès du Père

Et, sans lui, il n'y a pas de don qui sort de lui (le Père).

96 C'est le don de l'Esprit en personne qui a lieu lorsqu'il est envoyé par le Seigneur ressuscité, car, comme on l'a déjà précédemment fait remarquer (cf. *supra*, p. 84), les apôtres jouissaient déjà de la force de l'Esprit quand Jésus était parmi eux (cf. II 677,3-4). Ceci, sans oublier que l'Esprit est agissant dans la création, surtout dans les prophètes, comme on le verra bientôt.

97 Cf. *supra*, p. 87. Ailleurs, le titre de « maître de trésors » (*marat gazē*) est attribué au don du Fils (II 334,9), comme au don de la Trinité (IV 280,3-4).

98 III 225,2; 538,19-539,17; IV 186,2-3; V 104,1-2; 114,6-7.

plusieurs dons précieux⁹⁹, le Fils est aussi donateur¹⁰⁰, et son plus grand don est son Esprit à ses Douze (BedS 675,10-11). Après cette esquisse à grands traits des dons en général accordés par le Père et le Fils, il importe à présent d'aborder la conception de Jacques concernant les dons spécifiques réservés aux apôtres.

S'inspirant de l'épisode de la Pentecôte, Jacques considère que le don des langues, la glossolalie, a été destiné aux seuls disciples (cf. Ac 2,1-36) (II 673,15-20; 678,4-679,2). Avouant que Dieu désire faire hériter à ses disciples la vraie richesse, celle qui dure, et non pas la richesse éphémère du monde, Jacques soutient que Dieu ne veut nullement la pauvreté pour ses disciples, mais bien la richesse surabondante et vraie (II 690-697), celle d'être riche en Dieu (cf. II 696,6), de ne posséder que le seul Fils et sa doctrine (II 697,10-13)¹⁰¹. Nous venons d'évoquer la récompense que promet Jésus à Simon Pierre et à ses compagnons qui ont tout quitté pour le suivre (Mt 19,27): devenir « l'intendant de la maison » du Fils (II 698,10-11), bénéficié de la vertu de guérir et de revivifier les morts (II 698,12-13), prendre possession des trônes dans le monde nouveau où ils s'assoieront et jugeront la maison d'Israël (II 698,14-17)¹⁰². Ailleurs, dans une dispute avec Judas, les autres disciples accusent ce dernier d'avoir ignoré le don, celui qui lui a été fait au même titre que Simon Pierre et Jean, et qui est de siéger sur le « trône de jugement » et le « ministère » (*tešmeštā*)¹⁰³. Les mêmes dons sont cités par Jésus qui reproche encore à Judas d'avoir partagé sa vie et ses repas, d'avoir guéri, chassé les démons par son nom et d'avoir méprisé l'« Esprit » qu'il lui a donné (II 510,19-511,4).

Passant aux prêtres et aux dons qui leur sont attribués, la liste se fait plus restreinte, se focalisant sur l'essentiel, à savoir le don de l'Esprit Saint (cf. II 877-878). Bien entendu, dans les deux sous-parties suivantes, nous allons revenir sur le rôle de l'Esprit dans le don du sacerdoce. On ne peut s'empêcher toutefois de faire remarquer que, s'agissant du sacerdoce chrétien, Jacques omet toute allusion aux dons conférés aux apôtres, que nous venons d'évoquer, de la

99 Voici ses dons les plus importants: l'Alliance (II 27,6-9), la manne (I 51,18-19), le pardon accordé à Achab (IV 186,2-3), le don des langues à Babel (II 670-673), et surtout le don de la prophétie (III 16,7-8; 17,15-16). Ceci, sans énumérer ses dons accordés à la nature, telles que la lumière (V 430,7-8), la pluie (IV 668,19-22), etc.

100 Parmi les dons du Fils, on peut compter le pardon et la paix (I 357,17-20; II 430,3-6), le don du pain (III 448,14-15), la doctrine (III 487,2-5), la revivification des morts (III 539,2-17; cf. aussi III 562,3-4).

101 Sur la véritable richesse et ce qui la constitue, cf. aussi *supra*, p. 52-379.

102 Cf. *supra*, p. 379. Même Judas a pu exercer la vertu de guérir les malades (II 494,9-10). Cf. ce qui sera encore dit dans le corps du texte.

103 Nous aurons à revenir à cette notion de « ministère »; pour le moment, nous sommes autorisé à la considérer comme étant le ministère apostolique (cf. par ex., II 878,2; 879,15; etc.).

vertu de guérison à l'expulsion des démons, en passant par la revivification des morts. On pourrait conjecturer que Jacques ne s'intéresse plus aux effets pour se concentrer sur la source de tous les dons : l'Esprit Saint.

Mais une question mérite d'être posée : Jacques a-t-il qualifié le sacerdoce de don, de grâce, ou s'est-il contenté de détailler les dons dont sont dotés les ministres sacerdotaux ? Comme Éphrem, Jacques n'hésite pas à qualifier le sacerdoce lui-même de don, en précisant, à la différence d'Éphrem, que c'est un don de l'Esprit Saint :

Ô grand pontife, chef des prêtres et Seigneur des sacrifices,
donne-moi de parler de ton don divin (*mawhabtā d-alahūtāḥ*; litt. : don
de ta divinité).

II 877,4-5

J'ai commencé par parler du sacerdoce, si j'en suis capable ;
éclaire mon esprit pour que j'en sculpte l'image glorieuse (*ṣalmā da-
šbīḥūtāḥ*).

De ce mystère (*razā*) et du don de l'Esprit Saint,
l'amour m'a sollicité de révéler le « mystère » (*šarbeh*) à celui qui
m'écoute.

II 877,10-13

Comme don, le sacerdoce est ainsi mis en rapport avec l'Esprit Saint, ce à quoi nous reviendrons dans le paragraphe suivant. Il reste cependant qu'à la suite d'Éphrem, le sacerdoce est un don divin (II 877,5). En parlant de certains évêques dans les Lettres, Jacques met plutôt l'accent sur la source du sacerdoce, que sont la bonté ou la grâce divine. Ainsi l'évêque d'Amid, Mar Mara, est-il présenté comme « évêque par la grâce de Dieu » (Lettres 223,5). Jacques encourage Daniel, le solitaire, à ne pas refuser le ministère sacerdotal qui lui est offert « par l'économie de la grâce » (Lettres 226,1-3). À la fin de la lettre, il lui rappelle que c'est le Dieu trine qui, « par sa grande miséricorde, donne le sacerdoce à celui en qui il se plaît, à celui qui expie son peuple » (Lettres 228,25-27). À la vérité, même si ces textes ne désignent pas le sacerdoce comme don, comme dans le texte de II 877, il n'en est pas moins vrai qu'en le rattachant à l'économie de la grâce ou à la miséricorde divine qui le donne, Jacques le conçoit comme un don distinct de celui du baptême.

8.1.3.3 L'imposition des mains et le don de l'Esprit

Comme pour le thème du don, Jacques reste loin derrière ses devanciers quand il aborde la question de l'imposition des mains. Non seulement il ne se sou-

cie guère de la mettre en rapport avec l'Esprit Saint, ce qui a été relevé chez Éphrem, mais il ne dispose pas des mêmes situations qui ont permis à Éphrem de disserter sur le thème en s'attaquant auxdits hérétiques et en réfléchissant sur le sacerdoce des évêques de Nisibe. Il semble que les circonstances ecclésiastiques ont bien changé: si, pour Éphrem, la question ecclésiastique liée à celle de la valeur de l'imposition pratiquée par les hérétiques le préoccupe au plus haut degré, le grand intérêt de Jacques se focalise désormais sur la question proprement christologique, sans pour autant abandonner les autres thèmes théologiques qu'il traite dans une perspective plus restreinte. Le thème de l'imposition en fait partie.

Commençons toutefois par délimiter notre sujet en précisant qu'il ne s'agit point de nous étendre sur le rôle de l'Esprit dans le sacerdoce¹⁰⁴. La seule question sur laquelle notre attention se portera est l'existence potentielle d'un lien entre l'imposition et l'Esprit. Un deuxième point sur lequel il sera important d'insister: le centre d'intérêt dans cette partie sera l'imposition que nous analyserons surtout dans son sens sacerdotal.

À la différence d'Aphraate et d'Éphrem qui, dans l'Ancienne Alliance, retiennent comme type l'imposition des mains de Moïse sur Josué, Jacques privilégie la vision d'Ézéchiel de la « main d'homme qui se laissait voir sous les ailes » (Ez 1,8) des quatre chérubins, laquelle main représente « la (main) droite que le Fils donna à ses apôtres » (IV 579,14-15; cf. aussi IV 580,1-2). Cette main, explique Jacques, porte la Bonne Nouvelle au monde entier (IV 579,16-17) et cela en rendant effectif le salut par les deux moyens, les deux applications de cette imposition des mains que sont le baptême et le sacerdoce:

Par l'imposition des mains des apôtres, la terre fut enrichie
par le baptême et par le sacerdoce qui délie les liens (*d-šaryā qetrē*)¹⁰⁵.

IV 579,18-19

Avant d'exposer ces deux lieux de l'imposition, il est utile de noter que Jacques perçoit une autre typologie à cette « main » des apôtres: l'éphod des Lévites:

Le Fils de Dieu donna l'éphod (*afūdā*) à la maison de Lévi,
et, à la maison de Simon (Pierre), la main qui enfante tous les spirituels.

IV 795,16-17

104 À ce thème, nous avons consacré tout un chapitre dans la première partie de ce travail.

105 L'expression *šaryā qetrē* signifie ici quelque chose comme « remettre les péchés ».

Et plus loin dans le même *mīmrā*, c'est à l'encensoir qu'il compare l'imposition des mains :

C'est Lui (le Fils) qui donna l'encensoir (*fīrmā*) à Aaron le prêtre et à Éléazar,
et l'imposition des mains à Simon Pierre et à Jean.

IV 795,22-796,1

Il est difficile de discerner la raison pour laquelle Jacques donne deux types différents à l'imposition des mains, à moins de supposer deux hypothèses toutes deux sujettes à caution et nécessitant vérification : la première y verrait une distinction entre ce qui est donné aux Lévites, l'éphod, et ce qui est donné au grand prêtre Aaron, l'encensoir¹⁰⁶, tandis que la seconde montrerait que les deux images ont pour fonction l'expiation des péchés, ce qui constitue une des fonctions essentielles du sacerdoce chrétien.

À la vérité, à côté du salut (ici *ḥayē*, litt. : vie), de la richesse et de la sainteté, l'expiation est un effet majeur de l'imposition des mains des disciples (v 726,14-15). C'est la conclusion à laquelle aboutit Jacques en commentant la guérison obtenue par l'imposition de la main de Simon Pierre à l'impotent qui demandait l'aumône à la porte du temple (Ac 3,1-10) (v 725,16-726,15v). De la guérison de l'impotent, Jacques passe au monde qui a besoin d'être guéri par le baptême, donc par l'imposition de « la main de miséricorde » (v 726,6-13). Cette imposition des mains est attribuée à Jean Baptiste, qui est appelé à l'exercer en faveur de Jésus venant quémander le baptême¹⁰⁷. Toutefois, ce n'est point pour que le Fils en reçoive une quelconque sanctification que le Baptiste est appelé à lui imposer la main (I 183,3), mais pour que le Fils, en descendant dans l'eau, la sanctifie afin qu'elle sanctifie à son tour et rende immortels tous ceux qui viennent s'y baigner (I 179-181). Une autre différence entre l'imposition de la main de Jean Baptiste et l'imposition relative au baptême chrétien réside dans le fait que le rite baptismal renferme le geste accompagné de la parole qui prononce le nom de la Trinité sur le candidat au baptême, tandis que l'imposition de la main du Baptiste se fait « en silence » (*ṣatīqāyit*), la parole étant le témoignage du Père et de l'Esprit en faveur du Fils (I 183,5-8 ; Ril II 562,8-9).

À bien méditer les textes de Jacques, on se demande si l'imposition des mains est ce qui est accordé comme don personnel aux apôtres et, à leur suite,

106 Une telle interprétation semble être justifiée par le contexte, où l'on voit énumérés les différents types propres au peuple juif et leur réalisation dans la Nouvelle Alliance (IV 796-797).

107 I 179,6-10 ; 182,1-2 ; 183,5-8 ; Ril II 562,7-9 ; 563,26-564,1.

aux ministres sacerdotaux, ou si elle ne serait pas plutôt la main que les apôtres imposent en administrant notamment le baptême, comme il est suggéré dans l'épisode de la guérison de l'impotent que nous venons d'évoquer (IV 579,18-19). En formulant ainsi la question, on laisse entendre qu'il est légitime de séparer fonction et être, ce qu'on est capable de donner et ce qu'on a reçu et qui constitue une partie intégrante de notre personnalité. Autrement dit, peut-on donner ce qu'on n'a pas reçu ? Peut-on imposer la main à autrui sans l'avoir d'abord reçue ? En fait, le seul texte de Jacques où une imposition des mains reçue par les apôtres est évoquée situe celle-ci au Mont des Oliviers, avant l'Ascension de Jésus :

Il étendit¹⁰⁸ ses mains et, par son voilettement (*wa-b-rūḥafeh*), il les bénit,
afin que, par l'imposition de sa main, la terre maudite soit bénie.

BedS 817,18-19

Ce texte est d'autant plus important qu'on y trouve liés imposition des mains et « voilettement », ce dernier terme ne se trouvant appliqué aux apôtres que dans ce contexte. Toutefois, il faut bien admettre que le voilettement, comme geste, ne fait pas nécessairement partie intégrante de l'imposition des mains, laquelle peut s'exercer, et donc être évoquée, toute seule. Mais l'absence de voilettement conduit-elle à conclure à une absence de l'Esprit, du fait que ce geste est souvent lié à l'action de ce dernier ? D'autant que, pour les deux grands mystères, le baptême et l'eucharistie, le voilettement joue un rôle prépondérant pour signifier l'action de l'Esprit Saint qui sanctifie l'eau baptismale (V 588,4-5 ; BedS 856,18-19) et transforme le pain et le vin en corps et sang du Christ (IV 279,11-12). De plus, dans la promesse que fait Jésus avant son Ascension, l'imposition ne peut être associée à l'Esprit dont le don reste une promesse qui ne sera effective qu'après la montée de Jésus auprès de son Père (cf. BedS 818,5-16). Mais si l'on admet que la logique de l'histoire de Jésus avec ses disciples nécessite une distinction entre l'imposition de ses mains sur eux et, après son Ascension, l'envoi de son Esprit, Jacques aurait pu sans difficulté, en d'autres circonstances, les associer en un acte double, l'imposition et le don de l'Esprit, ou encore le voilettement qui signifie ce don. Quoi qu'il en soit, l'absence de la mention de l'Esprit lors de l'imposition des mains est un fait indéniable et il n'est pas invraisemblable que Jacques s'aligne sur la position d'Éphrem qui,

108 Le verbe est ici *fṣaṭ* (= étendre) et non pas *sam* (poser), d'où l'expression *ṣyam ṭdā* = imposition de la main.

comme nous l'avons signalé, doit avoir supposé que l'imposition inclut nécessairement le don de l'Esprit.

8.1.3.4 L'onction et l'Esprit Saint

Disciple d'Éphrem quand il n'associe pas l'Esprit Saint à l'imposition des mains, Jacques l'est tout autant quand il disserte sur l'action de l'Esprit en connexion avec l'onction. Il est encore plus proche d'Éphrem que d'Aphraate; de ce dernier, il ne retient que l'onction de Jéhu (IV 148,15) qu'on ne trouve pas attestée chez Éphrem, mais que Jacques ne met pas en rapport avec le sacerdoce chrétien, comme le fait Aphraate. Par ailleurs, si Jacques se démarque d'Éphrem en omettant de commenter les deux branches d'olivier de Za 4, il reprend à son maître toute la symbolique de l'huile et de l'onction, que nous nous abstenons de développer pour nous centrer sur son sens sacerdotal.

De prime abord, il importe de s'assurer que Jacques connaît une onction sacerdotale et le rapport que celle-ci peut avoir avec l'onction de l'Esprit Saint. Tout comme Éphrem, Jacques évoque l'onction sacerdotale à côté de l'onction prophétique¹⁰⁹ et royale¹¹⁰. Elle est même présentée comme étant indispensable pour l'acquisition du sacerdoce, tandis que son abrogation, le revers de la médaille, entraîne nécessairement l'abolition du sacerdoce. Évoquant l'exemple de Melchisédech qui n'est pas de descendance lévitique, Jacques indique que son accès au sacerdoce est occasionné par une autre onction:

Ce n'est pas un homme qui a oint celui-ci et l'a fait pontife,
comme l'a fait Moïse pour Aaron, fils des Lévites.

II 204,21-22

Cette vérité dite de Melchisédech laisse supposer qu'une onction pour Aaron et pour les Lévites était nécessaire pour l'acquisition du sacerdoce. En outre, il est clairement affirmé que Moïse a été oint « avec l'huile des cornes des enfants de Lévi » (CJ VII 162). Dans le texte cité ci-dessus, c'est Moïse qui est chargé d'oindre Aaron, mais dans d'autres textes, l'onction comme acte est attribuée à Dieu (III 835,19) et constitue, avec le sacerdoce, un don divin dont les prêtres juifs sont honorés (III 835,14)¹¹¹. Cette onction semble même se soustraire aux

109 L'onction prophétique n'est mentionnée qu'en référence à l'onction administrée par Élie à son disciple Élisée (I R 19,16) (IV 148,16; 150,17-20).

110 L'onction royale concerne David oint par Samuel (I S 16,13) (I 174,14; II 41,18; 52,10-11; 54,10; IV 801,10; Lettres 185,10-12.26-28; 192,9-10), tandis que Hazaël, roi d'Aram, et Jéhu, roi d'Israël, sont oints tous les deux par Élie (I R 19,15-16) (IV 148,14-15).

111 Jacques traite souvent de l'onction d'huile en l'associant à l'aspersion du sang dans lequel

effets des péchés commis par les prêtres, et la preuve en est donnée par le feu divin qui, descendant sur les offrandes des fils d'Aaron, les consuma, mais ne s'approcha pas de «leur onction et de leurs vêtements» (III 837,12-21)¹¹², l'ongtion étant identifiée ici à leur «sacerdoce».

La nécessité d'une onction pour acquérir le sacerdoce est encore corroborée par l'affirmation d'après laquelle l'abrogation de l'ongtion conduit à la suppression du sacerdoce. Cette onction qui débuta avec Aaron connu, comme chez Éphrem¹¹³, une fin tragique en parvenant à Caïphe, avec qui elle cessa d'exister:

Car l'ongtion est coupée et ne coula plus pour les fils de Lévi.

II 553,9

L'abrogation de l'ongtion fera même l'objet d'une prophétie prononcée par Daniel, qui annonce au peuple que «l'ongtion sera coupée des Lévites» (cf. Dn 10,3?), parce qu'il refuse d'écouter ses sagesse (v 403,1-2). Dans une logique polémique, qui insiste sur la rupture avec le peuple juif, la cessation de l'ongtion est fixée au moment de la venue du Fils et suite à son intervention, l'ongtion étant là aussi assimilée au sacerdoce:

Ce sacerdoce que le Père transmet à la maison d'Aaron,
le Fils l'a repris dans le baptême (administré) par Jean Baptiste.
Il vida ceux-là du pontificat qui parvint à lui,
non que la sainteté lui fut ajoutée à partir des eaux (baptismales).
Jusqu'à lui bouillonna la corne de l'ongtion;
quand il vint, il coupa (*qaṭ'eh*) l'ongtion de tous les pontifes.

IV 781,11-16

Cette coupure de l'ongtion présage-t-elle de son absence dans le nouveau régime établi par le Fils? Rien n'est moins certain. D'autant que, dans une logique de continuité et en discussion avec le Juif, Jacques décèle la répercussion de l'ongtion de la pierre par Jacob dans la Nouvelle Alliance, même s'il s'agit d'une onction plutôt exercée par le prêtre que reçue par lui et contribuant à son investiture sacerdotale:

se trouvent trempés les lobes d'oreilles du prêtre, ses mains et ses pieds (Ex 29,19-21; Lv 8,22-24) (III 262,15-263,4; 835,13-16).

112 Une idée que nous avons exposée, *supra*, p. 192.

113 Pour Éphrem, cf. CNis 58,13, texte cité *supra*, p. 365-372.

Viens voir les prêtres qui oignent la pierre de la maison de Dieu,
et proclame que cela est bel et bien ce qu'a fait Jacob sur la mon-
tagne¹¹⁴.

IV 800,8-9

Cette actualisation de la symbolique de Jacob remonte, selon Jacques, aux premiers temps de l'Église, lorsque, par le recours à l'huile, le signe (*rūšmā*) des apôtres fut mis en valeur. Ce rapport entre le symbole et sa réalisation est rendu possible après que la croix a révélé la signification des symboles donnés dans l'Ancienne Alliance; sinon, se demande Jacques, comment interpréter des signes incompréhensibles en tant que tels, dans l'A. T., s'ils ne sont pas rapportés à des réalités qu'ils préfiguraient dans la Nouvelle Alliance¹¹⁵:

Ou bien par l'onction se réalise (*raheṭ*; litt.: s'achemine, marche) le
sceau des apôtres (*rūšmah da-šliḥūtā*);
ou bien (doit-on justifier) pour quelle raison la pierre a été ointe par le
juste.

IV 800,4-5

On peut continuer à s'interroger sur ce à quoi se réfère le sceau apostolique: s'agit-il du sceau qui marque les apôtres, ou bien du sceau par lequel les apôtres scellent les fidèles, dans le baptême par exemple (cf. aussi BedS 819,4-7), ou encore de l'onction par laquelle sont signés l'autel et la maison de Dieu, comme c'est le cas ici? D'après le contexte présent, il est clair que Jacques ne songe pas au sceau qui affecte la personne des apôtres, mais plutôt au sceau que ces derniers apposent sur d'autres personnes ou sur des objets. Même dans le cas de Jacob, ce n'est pas l'onction, mais bien la vision dont il fut gratifié qui l'a institué prêtre, suite à quoi il fut habilité à oindre la pierre:

114 Dans IV 798,11-12, la pierre ointe par l'huile de Jacob est représentée par la « table » (*fatūrā*) de la maison de Dieu, ointe par les prêtres.

115 Ce thème a été étudié par Konat, *Typological exegesis*, qui a rassemblé les types de l'A. T. et montré que Jacques établit un lien entre le type et sa réalisation dans la Nouvelle Alliance; sinon, dans la logique du docteur syriaque, la raison de la présence d'un type resterait obscure s'il n'était pas interprété par son actualisation. Cf. tout l'article, mais surtout p. 115-117, où l'on trouve une expression récurrente chez Jacques qui signifie en gros: s'il ne s'agit pas d'un type, le mystère d'un événement, d'un acte ou d'un personnage reste entier.

Une grande vision a fait prêtre Jacob le juste ;
devenant tel, il se mit à pratiquer l'acte de l'onction¹¹⁶.

III 202,6-7

Cela est dit de Jacob, considéré comme un prêtre de l'Ancienne Alliance, où une onction était appliquée aux prêtres juifs. Ce qui nous intéresse à présent est de trouver des indices dans les textes de Jacques qui prouvent la présence d'une onction apposée sur les prêtres de la Nouvelle Alliance. Jusqu'ici, aucune allusion claire n'est décelable. Mais n'est-ce pas en rapport avec l'action de l'Esprit qu'une onction de la Nouvelle Alliance est administrée et, par conséquent, distincte de l'onction vétérotestamentaire ? En dépouillant les textes de Jacques sur le rapport de l'onction à l'Esprit, on est surpris de constater que le témoignage à ce sujet est bien pauvre et parcimonieux. Tout compte fait, on ne trouve chez Jacques qu'un seul texte où un rapport est établi entre l'Esprit et l'onction dans le sacerdoce :

C'est l'Esprit qui oint les pontifes pour officier,
et il établit sur terre des « oints » et des rois pour gouverner.

BedS 857,2-3

On serait vite tenté de conclure que, s'agissant également des rois et des « oints », le contexte est plutôt celui de l'Ancienne Alliance et de ses prêtres. Le terme « oints » n'est toutefois pas sans poser un problème : s'il renvoie aux prophètes, ceux-ci ont-ils la charge de gouverner, tâche qui revient en principe aux rois ? Sont-ils cités ici pour désigner aussi les rois, ce qui est une répétition qui paraît un peu étrange ? Ou bien renvoient-ils à tous les oints, notamment à ceux de la Nouvelle Alliance, donc aux chrétiens ? On se demanderait alors pour quelle raison un oint, un chrétien, serait placé à côté des rois qui gouvernent. Toutefois, le contexte général du *mīmrā* dont le texte est extrait ne s'oppose pas à une lecture chrétienne de ce terme, car il porte sur le concile de Nicée et sur la christologie (BedS 851-855) qu'il fait suivre et confirme par la pneumatologie (BedS 855-857). Plus encore, le contexte proche, le baptême chrétien qui précède le texte cité (BedS 856,14-21), laisse supposer que Jacques pense à l'onction de l'Esprit donnée aux prêtres chrétiens. Mais comment expliquer la mention des « rois » dans le texte ? Il semble inconcevable que Jacques ait attribué une quelconque onction aux rois chrétiens, et la preuve en est donnée par l'éloge qu'il consacre à l'empereur Constantin, qui mérite le titre d'apôtre, de compa-

116 Il a été renvoyé à ce texte *supra*, p. 200.

gnon des apôtres (BedS 843-851), sans qu'il y ait mention d'une onction royale qui lui aurait été gratifiée. L'identité de ces « oints » étant difficile à déterminer, nous respectons l'ambiguïté du texte, nous interdisant d'en induire une référence à des catégories appartenant à la Nouvelle Alliance.

De ce bilan, il ressort que l'onction sacerdotale en tant que composante ecclésiale est à peine attestée dans l'œuvre de Jacques, contrairement à celle de l'Ancienne Alliance où elle est bien présente à côté de l'onction des rois et des prophètes. Ce qui est encore plus surprenant, c'est que l'intérêt que lui porte Jacques est en retrait par rapport à ses prédécesseurs. Éphrem devait être encore plus porté à aborder la question de l'onction, incité qu'il était, comme nous le disions au début de cette partie, par le contexte polémique contre les-dits hérétiques et la validité de leur sacerdoce en dehors de la grande Église. Le contexte polémique de Jacques est bien différent, car c'est désormais la controverse christologique qui l'emporte, au point d'éclipser la question ecclésiologique et ce qui s'y rapporte, notamment l'onction. Encore doit-on être certain que nos auteurs avaient admis l'existence d'une onction sacerdotale pour le ministre ecclésial, ce qui ne semble pas être prouvé par leurs textes.

8.1.4 *Narsai*

Pour une fois, Narsai n'est pas en retrait par rapport aux autres docteurs syriaques, notamment pour les notions d'élection, de don-grâce et d'onction en connexion avec l'Esprit Saint. Seule l'imposition est peu évoquée chez lui. À la lumière de ces notions successives, le plan s'impose de lui-même et se calque sur celui des trois auteurs que nous venons d'étudier.

8.1.4.1 La notion d'élection

Comme nous le disions dans nos chapitres précédents, ce qui constitue l'originalité de Narsai par rapport aux autres écrivains syriaques réside dans le sens christologique qu'il donne à la notion d'élection, où Jésus est dit avoir été élu avant la création du monde comme Principe de toutes les créatures terrestres et célestes, élevé au rang du Seigneur et recevant le nom de Dieu¹¹⁷. Même si la logique divine est la même dans les élections qu'elle opère, nous ne nous attardons pas sur l'élection des hommes, ceux de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, pour mieux nous concentrer sur l'élection dans son application sacerdotale. Cela nous amène à revisiter d'abord chez Narsai, à la suite de notre

117 Cf. *supra*, p. 73.178.329. Nous n'avons pas à développer ici tous les aspects de cette élection, notamment sa dimension sotériologique et son sens antiarien. Dans la suite de notre exposé, certains traits de cette élection seront soulignés en rapport avec l'élection des humains.

étude des trois auteurs précédents, la terminologie par laquelle il exprime la réalité de l'élection, et à nous interroger ensuite sur la corrélation qu'il établit entre élection, gratuité et mérite humain. En dépit du fait que Narsai n'insiste pas sur le savoir divin, et par conséquent, sur la responsabilité de Dieu dans l'acte de l'élection, comme le font Éphrem et Jacques, un court paragraphe sera consacré à ce sujet.

8.1.4.1.1 *Élection, terminologie et catégories élues*

Comparé à son contemporain Jacques, Narsai n'est pas aussi redondant dans l'emploi des termes signifiant l'élection, même si presque tous les termes s'y retrouvent. La raison pourrait bien être l'espace relativement restreint donné à cette notion dans la réflexion de notre docteur. L'un des termes privilégiés est « appeler » (*qrā*) qui, contrairement aux auteurs précédents, est appliqué à Jésus et investi du double sens d'appeler par un nom et d'appeler à une vocation¹¹⁸. La même logique vaut pour le peuple que Dieu « appela par son nom, comme héritier », en lui confiant la mission d'« ouvrir par lui le trésor de sa miséricorde (*rahmaw*, au pluriel) à tous les peuples » (I 134,10-135,1). Faillant à sa vocation, le peuple fut remplacé par les « peuples » qui sont appelés par Dieu, moyennant les douze apôtres que Dieu a élus (II 145,22-146,2).

En dépit de ce double sens, notamment celui qui fait valoir une mission à laquelle l'appelé est destiné, le verbe *qrā* n'est jamais appliqué ni aux apôtres ni aux ministres ecclésiaux. Étant donné que le sens ne se démarque pas trop du verbe « élire », il est prudent de ne pas en tirer des conclusions qui risqueraient de déformer l'intention de l'auteur. Les verbes restants sont beaucoup moins attestés. Celui de *fraš* (mettre à part, séparer, discerner) n'est utilisé que deux fois dans des contextes évoquant l'élection, une fois pour dire que Jésus est « mis à part par rapport à tous » (McLeod II 267), une autre fois pour affirmer que le peuple est élu parmi les peuples que Dieu « a mis à part de tous (les peuples), afin que soit gardé en lui le levain de la vie » (PP I 110,23-24)¹¹⁹. Le verbe *šlah* (envoyer) étant absent, l'emploi du verbe *šadar* (envoyer), en comparai-

118 Pour le premier sens, cf. I 56, 11-12; PP I 222,8; pour le second sens d'après lequel Jésus est appelé à une vocation, celle de « déraciner l'Erreur (*tū'yay*) et de semer sur la terre le nom du Créateur », cf. II 148,1-2. Ce double sens est aussi appliqué à l'homme, à qui Dieu donne son nom (I 120,17-18) et l'investit d'une mission (I 120,17-18; 122,8-9; 125,7-10). À cette mission, Dieu appelle les bons et les méchants : les bons pour inciter leurs pairs à œuvrer pour la justice, et les méchants pour donner espoir à ceux qui n'en ont pas en leur montrant l'amour infini de Dieu (I 70,5-7).

119 À propos de l'idée reprise d'Aphraate, d'après laquelle les justes du peuple constituent une chaîne qui transmet le mystère caché, le levain de vie accordé au peuple, cf. *supra*, p. 57.

son avec le verbe « élire », laisse supposer une succession dans le temps entre le verbe « élire » et le verbe *šadar* : le premier est fondamental et le second lui succède et se fonde sur lui. Ainsi en est-il de Jean Baptiste, que Jésus « élit de sa propre race et envoya au-devant de lui » (McLeod 11 401). De même, après que Jésus « pêcha » (*šadeh*) Paul, il l'envoya sur le chemin du kérygme, auprès des peuples (I 54,12-13), comme il procéda d'abord à l'élection des prêtres pour les envoyer ensuite en mission (I 357,8-9)¹²⁰.

Le verbe « élire » est utilisé par Narsaï essentiellement en rapport avec les prophètes, les rois, les juges et les prêtres. Il se distingue de Jacques par le fait qu'il nomme les élus sans toujours chercher à élaborer une réflexion sur les raisons et les enjeux de leur élection, si l'on excepte celle du peuple, d'Abraham, de Judas et de Paul. Même l'élection de la Vierge Marie comme mère de Jésus, suscitant chez Jacques une réflexion sur la dialectique entre l'acte de Dieu et l'aptitude de la Vierge, ne fait l'objet que d'une allusion chez Narsaï qui admet que la Vierge est élue comme « demeure » de l'amour de Dieu (McLeod I 194).

S'il est vrai que tout homme est objet de l'élection divine, il ne reste pas moins vrai que Narsaï, envisageant l'économie divine dans l'histoire du salut, reconnaît que des personnes ont été élues pour des missions particulières. Parmi les catégories relevées, à côté des patriarches, on trouve cités les rois et les prophètes. Une place de prédilection est aussi attribuée aux prêtres dans l'Ancienne comme dans la Nouvelle Alliance. Rarement évoquée, « l'élection des prêtres (*gabyūt kahnē*) de la maison de Lévi » fait désormais partie de la mémoire passée du peuple, avec la manne, le bâton d'Aaron et le vase où se conservent la manne (Frish v 161-162). Rares également les textes de Narsaï où une allusion est faite à l'élection des apôtres, ou des évangélistes. Tout au plus trouve-t-on attestée l'élection des apôtres dans l'exposé que le docteur syriaque consacre au partage des régions entre eux, lequel partage est accompagné par la « parole » (*bat qalā*) qui les a élus : « Et voici que je suis avec vous à jamais » (cf. Mt 28,20) (PP I 233,10-11). Pour l'élection du prêtre, il est dit que Jésus l'élit comme médiateur (*meṣ'ayā*) entre lui et le peuple (I 357,8-9, texte déjà cité), élection toute de grâce (*b-ṭaybū*; litt. : par grâce) et où le ministère qui consiste à éloigner l'impiété et à donner l'Esprit s'exerce non pas par sa propre force, mais par la puissance de Dieu (I 367,18-19). Il est même du devoir du prêtre élu dans l'Église sainte de gouverner le troupeau « selon le vouloir du chef du sacerdoce », Jésus Christ (PP I 393,6-7)¹²¹. Quant aux trois docteurs auxquels Narsaï consacre un *mūmrā* entier¹²², ce n'est pas le terme « élire » qui

120 Nous citerons ce texte un peu plus loin, quand nous parlerons de l'élection des prêtres.

121 Texte que nous avons évoqué *supra*, p. 132.

122 Cf. PP I 253-287.

leur est directement appliqué, mais bien le verbe «envoyer». Cependant, la comparaison avec un roi élisant des guerriers vaillants pointe vers une élection implicitement évoquée :

Le Seigneur des temps les envoya contre les temps (présents),
à l'instar d'un roi qui élit des soldats pour des combats durs.

PP I 285,11-12

Mais cette élection est encore confirmée par le parti adverse, représenté par son chef, le vil Satan qui élit des ennemis vils pour combattre les trois docteurs :

Des soldats vils, le vil (Satan) élit contre les justes,
(Mais) ils n'étaient pas suffisamment forts dans le combat contre les
véritables (docteurs).

PP I 284,1-2

Le même procédé est adopté pour désigner les imposteurs qui ont élu de faux témoins lors du procès du juste Nestorius (I 267,1). Non qu'il faille donner ici à l'élection le sens dont elle est investie quand elle désigne l'acte par lequel Jésus procède à l'élection de ses disciples, car son évocation dans ce contexte a pour seul but d'opposer une élection vile, donc inauthentique, attribuée à Satan ou aux imposteurs, à une élection authentique qui est représentée par le choix des disciples.

8.1.4.1.2 *Élection, gratuité et mérite humain*

Ce qui a été traité séparément chez Jacques, gratuité et mérite humain, sera considéré ensemble chez Narsaï qui ne consacre à la question qu'une réflexion succincte. Il semble que Narsaï ne se donne pas la peine de commenter 1 Co 1, 27-28, comme le fait Jacques, pour en tirer des renseignements sur l'identité des personnes que Dieu choisit pour la mission. Pour aborder le thème de l'élection, Narsaï s'arrête notamment sur l'exemple d'Abraham, dont le sort épouse celui du peuple, sur celui de Jacob qui privilégie son fils Joseph, sans toutefois oublier l'apôtre Paul que favorise Jacques qui, à la différence de Narsaï, donne une priorité à l'expérience de la Vierge Marie.

Une question que Narsaï pose de façon plus claire que ne le fait Jacques est la raison pour laquelle Dieu choisit telle personne plutôt que telle autre. Jacques y répond en discernant un mystère dont le secret n'appartient qu'à Dieu seul. Narsaï, lui, cherche à scruter la raison qui pousse Dieu à privilégier telle personne, ou tel peuple, et si, agissant de la sorte, il ne court pas le risque d'être accusé d'acception de personne ou d'injustice. La question se pose au sujet de

l'élection d'Abraham, qui interpelle sur la raison pour laquelle Dieu établit des distinctions, des prédilections, à l'intérieur du genre humain :

Si à lui (Dieu) appartient tout le genre adamite,
pourquoi élit-il l'un et rejette-t-il l'autre par acception de personnes ?

PP I 111,23-24

Une question similaire est posée en vue de connaître la raison qui justifie l'élection du peuple : si tous les hommes sont de nature égale, pourquoi Dieu sépare-t-il le peuple des autres peuples pour en faire son propre peuple ? Ainsi, s'adressant au peuple, le docteur syriaque le questionne de façon pathétique :

Une seule est la nature (*kyanā*) des adamites, ô fils d'Adam,
et une seule est la puissance qui a créé Adam et ses descendants.
La nature humaine témoigne qu'une est la nature et un est le Créateur,
et s'ils sont un, pourquoi la séparation du peuple et des peuples ?

I 299,12-14

Dans la suite du texte, Narsai expose une série de prérogatives réservées au seul peuple dans une tentative de comprendre sa prédilection aux yeux de Dieu : les promesses, les révélations de la prophétie, la Loi, les miracles et les prodiges (I 300,3-9). La même question se pose pour l'amour privilégié que Jacob voue à son fils Joseph, bien que tous ses fils aient « la même nature » (*ḥad hū kyanā*) et la même descendance (II 267,4-5).

La justification que donne Narsai de l'élection d'Abraham et du peuple – qui, répétons-le, sont liés chez notre docteur – consiste à soutenir que la finalité de l'acte divin n'est réservée ni à Abraham seul ni au peuple seul, mais qu'elle concerne tous les hommes :

Pour tous (*ḥūlā*)¹²³ eut lieu l'élection d'Abraham et de ses fils,
pour que, comme des guides, ils montrent le chemin de la vie (*l-ḥayē*,
litt. : pour la vie) aux hommes.

PP I 112,13-14

123 C'est ce que Narsai affirme également pour l'élection de Jésus :

Pour tous (*ḥūlā*), (Dieu) l'a élu de tous, comme Principe,
afin que, par lui, il réconcilie tout avec lui-même et lui avec le tout (PP I 114,23-24).

En vue de prouver que l'élection vise l'ensemble de l'humanité, Narsaï interroge le peuple juif sur la raison pour laquelle Dieu n'avait voulu choisir qu'un seul juste, Abraham, alors que le choix de plusieurs autres aurait contribué à augmenter la justice dans le monde (I 301,17-18).

Cette élection à dimension universelle est décelée grâce au passage de l'ancien nom Abram, père d'un seul peuple, au nom Abraham, «père des peuples» (I 301,6-12). Le nouveau nom sert à montrer l'universalité de l'amour de Dieu pour tous et, partant, à le disculper de toute injustice qui lui porterait atteinte (I 301,15-16). Il n'est plus besoin de répéter que cet amour universel de Dieu rejoint et fonde une mission universelle des élus: Abraham est désigné chef «pour l'élection du peuple et la promesse des peuples» (I 31,15-17). De même, le peuple que Dieu s'est choisi est chargé d'enseigner aux autres peuples la puissance de Dieu (I 57,1-4). Narsaï peut même renverser la logique et expliquer le motif de l'élection par sa finalité, en discernant dans le nom Abraham la raison qui fait qu'il est devenu «père des peuples»; ce sont ces derniers qui lui accordent, à lui comme au peuple, la grandeur qui leur revient:

À cause (*b'elat*) des peuples, Abraham est élevé à un rang supérieur.

Il est par conséquent manifeste que les peuples furent pour lui un motif de grandeur (*'eltā d-nīrab*; litt: un motif pour être exalté).

I 302,4-5

Quoi qu'on en dise, Abram est plus petit qu'Abraham,
comme est plus petit son propre peuple eu égard à tous les peuples.

I 302,7-8

On en conclut qu'aucune fermeture sur soi, aucune exclusion n'est conforme au dessein de Dieu qui veut le salut de tous. C'est à l'intérieur de cette universalité d'amour que se pose à Narsaï la problématique de la prééminence de l'amour de Dieu pour l'homme, exprimé par son élection, ou de l'amour de l'homme pour Dieu. S'agissant d'Abraham, la réponse de Narsaï est sans équivoque: «Voici que son élection est antérieure à son nom» (I 301,12), celle d'Abraham, père des peuples. Elle est «antérieure à l'amour» du patriarche pour Dieu (I 300,14), et la preuve, argumente Narsaï, c'est que la révélation qu'il a reçue pour quitter Babel précède son amour, sa foi en l'unique Dieu (I 300,15-16) qui n'en est qu'une réponse. Un deuxième argument prouvant que l'amour d'Abraham ne peut en aucune façon précéder l'élection divine est le fait avéré d'après lequel beaucoup de justes ont aimé Dieu plus qu'Abraham, parmi lesquels Narsaï nomme Abel qui a enduré le martyre comme expression de son amour pour Dieu, Noé pour la pureté de son cœur contrastant avec la

corruption de sa génération, Melchisédech de qui Abraham reçut la bénédiction (I 300,18-301,1)¹²⁴.

Une autre manière de prouver que l'élection est première par rapport à l'initiative humaine – sur ce point Narsaï rejoint Jacques – est le constat que l'élection advient avant même la naissance, dans le sein maternel. Cela est dit avant tout de Jésus qui est « élu avant que (Dieu) ne crée la création au début » (II 70,22-23), ce que le docteur syriaque comprend comme une décision divine éternelle, qui n'était pas encore appelée à se réaliser, mais qui n'est pas pour autant inconnue de Dieu (II 70,23-24). Cette précédence vaut également pour Jacob que le vouloir divin « a élu avant qu'il ne sorte du sein » maternel (I 35,8). Au vouloir divin qui élit Paul, dit Narsaï, « tout est manifeste avant qu'il ne se réalise » (I 80,2-3). Nous aurons à évoquer plus loin la connaissance préalable que Dieu a des actes avant leur réalisation. Encore importe-t-il de souligner un autre biais, moins présent chez les autres docteurs syriaques, par lequel Narsaï définit l'acte d'élection comme transcendant et précédant toute initiative humaine : l'élection comme acte de l'Esprit. Au sujet de David, il est vrai, l'élection n'est pas encore clairement attribuée à l'Esprit, celui-ci n'y jouant plutôt que le rôle de médiateur, car l'auteur est Dieu lui-même :

(Dieu) l'élut spirituellement (*rūḥanāyit*, c'est-à-dire par l'Esprit) afin qu'il fasse œuvre de l'Esprit.

PP II 612,13

Mais pour d'autres personnes, l'élection est bien l'œuvre de l'Esprit. Il en est ainsi du prophète Zacharie « que l'Esprit a élu » et à l'esprit duquel il montra les « choses spirituelles (*rūḥanayātā*) » (I 47,6). La même expression est dite de Paul « que l'Esprit a élu » et qui l'instruit sur la véritable identité de Jésus en qui les deux natures sont bien distinctes (I 85,4-6). Par conséquent, ceux qui osent blâmer Paul sont eux-mêmes blâmés par « l'Esprit qui l'a élu » et non pas par l'apôtre (I 85,6-7). Avec l'élection opérée par l'Esprit, on n'ajoute rien à l'énoncé fondamental qui définit son origine divine, mais on précise davantage la modalité de sa réalisation dans l'histoire du salut, notamment dans la période où Jésus, désormais absent par son corps après sa résurrection, agit par son Esprit.

Cependant, Dieu qui intervient par pure grâce et nullement en réponse à un quelconque mérite de l'homme, agit-il en faisant fi de toute aptitude humaine,

124 Cf. *supra*, p. 57-330, où nous avons succinctement exposé l'élection d'Abraham et du peuple.

de toute attente qui rendrait recevable son don ? Comme nous l'avons vu chez Jacques, le cas de Paul est bien pertinent à ce propos et la conspiration qu'il trame contre Jésus et ses disciples exclut l'idée d'après laquelle Dieu porterait une attention à la disposition d'accueil chez l'homme. Et pourtant, le Seigneur ressuscité ne recule pas devant le projet de choisir le plus zélé des Juifs contre sa cause, chez qui Narsaï, comme Jacques, trouve une attente qu'il décèle dans son authenticité¹²⁵, d'après le témoignage que livre Jésus à son sujet à Ananie :

Parce que j'ai vu combien sa persévérance (*hūmsan nafšeh*) est authentique,
je l'ai élu et l'ai imprimé par le sceau de l'Esprit, comme il convient.

I 77,3-4

D'autres élus présentent aussi une prédisposition similaire à répondre à l'appel de Dieu. Pour avoir discerné qu'Abraham « est appliqué à garder son image », le Créateur « l'a élu et l'établit procureur (*afītrūfā*) du trésor de son nom » (PP I 111,11-12). De même, parce que Jean Baptiste est estimé « ministre (ici *falhā*, qui peut signifier aussi soldat, ouvrier) vaillant », il est élu par le roi céleste, et c'est pour ajouter à cette vaillance, confie Narsaï, que le roi le ceint de son arme, de sa force qui le soutient dans les combats (PP I 175,19-20). Mais l'exemple qui sert à Narsaï à développer davantage sa réflexion sur le rapport entre élection et réponse humaine est celui de Jacob privilégiant Joseph parmi ses douze fils. Ce choix ne se démarque pas trop de celui favorisé par Jacques, car Narsaï reconnaît lui-même que le rapport de Jacob à Joseph est semblable à celui de Jésus au disciple que Jésus aime plus que les autres apôtres (II 268,3-14). Même le motif ultime qui justifie la préférence de Jésus, comme de Jacob, n'est autre que l'amour réservé par Jean à son Seigneur et par Joseph à son père :

L'amour qui fit que Joseph, le pur, est aimable aux yeux de son père,
lui-même (cet amour) a aussi élevé l'apôtre au-dessus de ses compagnons.

125 Dans l'argumentation de Narsaï, il est clair que l'attention que le Ressuscité porte sur Paul dépasse le plan des actes, des décisions actuelles, pour pénétrer l'attitude qui caractérise la personne. Car, sur le plan des décisions, Paul refuse au moment où Jésus le rencontre de s'allier à sa cause :

Bien qu'il ne le veuille pas, ton « Signe » (*remzaḥ*) l'a subjugué sous le joug de ton amour (I 70,12).

L'amour de Joseph a entraîné son père derrière son amour,
montrant et prouvant que l'amour rétribue l'amour par l'amour (*fara'*
ḥūbā l-ḥūbā).

II 268,12-15

Ce qui revient à dire que, loin d'être arbitraire, la prédilection de Jésus et de Jacob est sollicitée par un amour que leur portent Jean et Joseph respectivement. Toutefois, Narsaï se démarque de Jacques dans l'analyse qu'il consacre à la notion d'amour qu'il distingue d'une autre notion, celle de nature (*kyanā*). De son analyse, il ressort que l'amour dont il est question ne se réduit pas au simple sentiment naturel qu'un père a pour son fils et vice versa, mais qu'il est bien un choix d'ordre éthique qui engage la liberté et le discernement (*fūr-šanā*) de l'amant pour l'aimé (cf. II 266-268). Ainsi, Joseph est présenté comme celui qui s'achemine vers la justice, la foi et l'espérance, en imitant l'amour que ses pères ont eu pour le Créateur (I 266,15-20). À cet égard, c'est son amour pour Dieu qui est premier, lequel, selon la «loi du discernement», se trouve doublé par l'amour pour son père terrestre (II 269,9-18). Cet amour, Narsaï lui donne le nom de «vouloir de l'âme», ce qui revient à l'assimiler, comme nous le disions, à une grandeur éthique liée à la liberté et à la raison et, par conséquent, distinguée de la nature qui est toujours égale à elle-même (II 267,5-14)¹²⁶.

Considérant ce grand amour qui pousse le partenaire à y répondre par l'amour, Narsaï affirme avec une certitude qui n'admet aucun doute que si les autres fils de Jacob «se justifient (*mezdadqīn*), ils seront eux aussi aimés à l'instar de Joseph» (II 267,19-20). Cette dernière remarque confirme la démonstration précédente, à savoir que l'amour n'est pas un sentiment naturel, mais une attitude éthique avec les traits que nous avons signalés.

Avec ce qui précède, on n'a pas encore résolu la question fondamentale, celle de savoir si l'élection de Joseph comme fils favori de Jacob constitue un modèle qui aiderait à comprendre l'élection que réserve Dieu à ses élus, apôtres ou autres. La réponse ne peut être qu'affirmative, et la réflexion de Narsaï est beaucoup plus éclairante sur plusieurs points que ne l'est l'analyse que donne Jacques au sujet de l'élection du disciple bien-aimé. En effet, Narsaï est plus explicite sur le sens du mystère de l'élection, dont la justification bannit toute idée d'injustice. De plus, il éclaire suffisamment les raisons qui poussent à élire une personne à l'exclusion d'une autre. Et le résultat n'est pas minime, puisque l'élection et son rapport à la disposition humaine innocente Dieu, dont l'amour pour tous est mis hors de doute, et preuve en est donnée par Jacob qui aime tous

126 Cf. *supra*, p. 402.

ses fils. En sauvegardant l'amour universel de Dieu, Narsaï respecte également l' élu, doté qu'il est de la prédisposition qui lui permet de répondre à la vocation à laquelle il est destiné. Là aussi, l'exemple de Joseph est édifiant puisqu'il est bien armé par l'amour et par d'autres vertus qui justifient la prédilection que son père lui manifeste.

8.1.4.1.3 *Échec de l'élection et responsabilité de Dieu*

Ce qui vient d'être dit est-il valable dans tous les cas, et notamment celui de Judas ? Jésus s'est-il trompé dans son élection, faisant preuve d'une ignorance de la personnalité de son futur trésorier et manquant de prévoir les secrets et les surprises que cache l'avenir ? À vrai dire, Narsaï ne semble pas accorder à la connaissance que Dieu a pour les personnes élues une importance telle qu'il se trouve contraint de lui consacrer une analyse approfondie. Comme pour les élections des rois qui failliront¹²⁷, le raisonnement de Narsaï fait valoir dans l'élection de Judas l'amour de Dieu qui surpasse une trahison qu'il refuse de dénoncer :

Il savait que le traître est meurtrier avant qu'il ne soit élu,
il le porta par son amour suave et il ne dénonça pas sa trahison.

McLeod III 186-187

En fait, dans son argumentation sur la connaissance de Dieu dans l'élection d'élus indignes, l'intérêt de Narsaï est porté sur la justification de Dieu, et plus précisément sur le rapport entre le savoir divin et son amour. Mais il ne dit mot sur la grandeur de l'homme dont la liberté est un des piliers fondamentaux que retient Jacques et que Dieu respecte lorsqu'il procède à ses choix. Tout au plus, Narsaï fait allusion à la liberté de Judas après sa chute pour assurer que, refusant de se repentir, il fut déchu de son élection :

Car il n'a pas corrigé sa conscience (*tarītā*),
il fut étranger à son élection,
et ne voulant pas changer son vouloir,
la jalousie, au lieu de l'épée, le tua.

PP I 598,2-5

¹²⁷ Narsaï aborde l'échec de David et de Saül et conclut que Dieu les a élus « sans qu'il erre », car il agit à la lumière de l'« épreuve de son activité » (PP II 774,16-17). Sachant que les deux rois failliront, Dieu n'hésite pas à les élire pour montrer qu'il répand son amour aussi bien sur les méchants que sur les bons (PP II 774,17-19).

Il semble que, à l'arrière-plan de l'exposé de Narsaï, se profile l'apôtre Pierre, l'antitype de Judas qui, sans être nommé et grâce à sa repentance, a pu recouvrer le pardon et la grâce du Seigneur et est parvenu à échapper au risque d'être dépouillé de son statut d'apôtre.

8.1.4.2 Le sacerdoce comme grâce-don

Narsaï ne s'aligne pas moins sur ses devanciers et partage les options de son contemporain Jacques quant à sa conception de la grâce ou du don divin. Même si les différents sens du don sont attestés chez lui¹²⁸, c'est sur les dons réservés aux ministres sacerdotaux que se porte notre attention, et notamment à la grâce par excellence qui leur confère le statut de médiateurs.

Cependant, pour mieux saisir la compréhension du ministère comme don, il convient de s'interroger sur la manière dont Narsaï articule le don divin avec l'accueil humain. Un point qui distingue Narsaï des autres docteurs est son insistance sur le don comme expression de l'amour et de la miséricorde de Dieu¹²⁹. Un don généreux à la mesure de son amour incommensurable, de manière que, comme le disent les théologiens syriaques, il s'effectue avant toute demande de la part de l'homme (I 165,20-21; II 192,7-8). C'est un don sublime qui surpasse l'attente et la disposition de l'homme, au point « qu'il n'est pas amoindri quand il est divisé en parties (*mnawatā*) » (I 177,7-10) et sa richesse reste entière, se soustrayant à toute atteinte qui risquerait de l'appauvrir (II 76,14-15). Il est encore moins « limité » par ceux qui l'accueillent, fussent-ils des anges (II 216,12-13). Comme l'élection, le don divin se fait par grâce (*b-ṭaybū*), gratuitement (*magan*) (I 257,10-11). Face à cette générosité divine, à ce don qu'on n'obtient que par le « Signe » divin (I 158,7-8), l'homme est astreint à rendre à Dieu ce qu'il reçoit de lui (I 162,13-15): on a là un énoncé lapidaire exprimant la conception que se fait Narsaï du rapport entre don divin et réponse humaine.

Si l'on comprend que Dieu est donateur avant toute initiative ou mérite humains, on saisit moins bien la raison pour laquelle l'universalité de l'amour

128 Ici, nous faisons allusion au don comme cadeau (PP II 784,8-9), à Jésus comme don à l'humanité (PP I 593,16-20) sous la forme du pain et du vin (I 355,14-15). En fait, le Fils et l'Esprit sont à la fois dons et donateurs. Les dons que Jésus répand sur l'humanité sont essentiellement l'héritage de la vie et la participation à l'immortalité grâce à la plénitude de la divinité (cf. Col 1,19; 2,9) qu'il a reçue du Père (II 73,14-16). Mais c'est surtout l'Esprit qui est le don par excellence que le Fils fait à l'humanité. Par ailleurs, l'Esprit est également donné à Jésus lors de son baptême (McLeod II 15760). Comme don, l'Esprit est efficace dans les deux sacrements d'initiation, dans le baptême (I 344,10-11) et notamment par l'épiclesse dans l'eucharistie (I 353,5-6).

129 Cf. I 68,13-14; II 192,15-16; 356,11-12; McLeod II 157-158; Frish II 5-8.

de Dieu, son don qui doit s'adresser à tous, bons et méchants (I 70,4-5), se resserre pour ne gratifier que certaines personnes par des grâces dont est exclue la multitude. Ainsi observe-t-il qu'à la Pentecôte, le Fils répand son Esprit sur les apôtres exclusivement, « ministres de sa prédication » (II 73,16-23) et chargés de proclamer au monde entier que sa nature et celle de l'Esprit sont égales à la nature du Père (II 80,7-81,1sv). Traitant des prêtres de l'Église qu'il définit comme médiateurs entre Dieu et les hommes (I 343,14), Narsaï les présente comme l'incarnation de l'amour de Dieu pour les hommes. À ce titre, ils sont appelés à jouer un rôle « sacramentel » dans la mesure où ils sont incités à manifester, à rendre réel, l'amour divin pour les autres hommes :

Il plaça dans leurs mains la clé de la miséricorde divine,
et, selon leur plaisir, ils distribuent la vie aux hommes.
Une puissance invisible les fortifia à réaliser cela,
afin que, par des choses visibles, ils montrent son amour à ses créatures.
Il montra son amour par le mystère (baptismal) qu'il livra aux terrestres,
afin que, de son don, les hommes donnent aux autres hommes.
Il livra la puissance de son don aux prêtres de l'Église
pour que, par elle, ils fortifient la faiblesse de l'homme devenu coupable
par le péché.

I 343,15-20

Le don confié aux prêtres étant ici le baptême (I 344,10-11), il peut ailleurs désigner, dans un contexte où les prêtres sont accusés de mépriser le don qui leur est fait, la proclamation de la Parole de Dieu et la gouvernance de son troupeau (II 331,11-21). On retrouve ici les trois dons, sacramentel, kérygmaticque et de gouvernement que l'on étudiera dans le chapitre suivant sous le registre des trois fonctions sacerdotales. Dans la perspective qu'on vient de signaler, ils relèvent des dons accordés aux prêtres, que ceux-ci ne cessent de décrier au lieu de les faire fructifier pour le bien de leurs fidèles.

Admettant qu'il s'agisse là des dons accordés aux prêtres, la question est maintenant de savoir si, pour Narsaï, le sacerdoce lui-même est un don. Il est évident que, des charismes donnés aux prêtres au sacerdoce comme charisme, il n'y a qu'un pas, et ce pas a été franchi par notre auteur. C'est dans un contexte où l'accusation des prêtres est à son comble que Narsaï leur reproche de mépriser ce don en le vendant à prix modique à des personnes indignes, oubliant que c'est un « don plein de vie » qu'ils échangent contre de l'argent inanimé (*mūtā*; litt. : mort) (II 154,1-3). C'est, confie Narsaï, un commerce pernicieux et corrompeur auquel se livrent les ministres sacerdotaux, lorsqu'ils soumettent non seulement le sacerdoce sans prix au marché de l'offre et de la demande

(II 334,18-19), mais aussi quand ils cherchent à exploiter au plus haut point les candidats au sacerdoce en leur extorquant des sommes d'argent exorbitantes en contrepartie du sacerdoce à vendre (II 335,11-12). Dans le même contexte, mais dans la perspective eschatologique du jugement dernier, lors duquel Dieu condamnera ceux qui n'ont pas manifesté de la miséricorde envers le prochain, Narsaï fustigera en premier lieu les prêtres qui, à cause « du don et de la grande puissance » qu'ils ont reçus, seront assujettis à la sanction la plus sévère :

Son châtiment tourmentera davantage les prêtres, violemment,
eu égard au don et à la grande puissance qu'ils ont reçue de lui.

II 334,1-2

Cette approche du sacerdoce entamée dans une vision éthique ne minimise en rien le fait qu'il est un don divin, si précieux qu'il est interdit de le soumettre à un chantage commercial.

8.1.4.3 Imposition des mains, onction et don de l'Esprit

Ne se démarquant pas trop des théologiens syriaques que nous étudions, Narsaï est l'auteur chez qui l'imposition des mains et l'onction, hormis quelques allusions furtives, ne sont pas directement appliquées au sacerdoce. C'est ce qui a déjà été souligné dans notre analyse consacrée à la dimension pneumatologique¹³⁰ et c'est la raison pour laquelle, faute de données suffisantes, nous traiterons à présent des deux notions simultanément.

À vrai dire, non seulement dans son sens sacerdotal, mais aussi de façon générale, la notion d'imposition est rarement présente dans l'œuvre de Narsaï. En tout, elle est utilisée une seule fois dans un sens parabolique, moins encore comme « imposition » que comme « couvaison », acte de couvrir et de protéger (*agen*), et cela dans un appel à Dieu pour le solliciter de protéger l'Église de Narsaï qui souffre du manque d'hommes « amis de la vérité »¹³¹. Un second emploi est attesté à l'occasion du baptême de Jésus, lorsque Jean Baptiste, le prêtre, accepte « de poser sa main sur le grand prêtre » (McLeod II 277-278). Autrement, l'imposition de la main d'Ananie sur les yeux de Paul¹³² n'implique

¹³⁰ Cf. *supra*, p. 90-98. Rappelons que l'imposition proprement sacerdotale n'est évoquée que dans un *mīmrā* d'authenticité douteuse (I 277,9-11; 288,23-289,1), si l'on excepte ce qui est dit de l'imposition des mains des apôtres sur le martyr Étienne (I 95,12-17; une partie de ce texte sera citée dans le corps du texte).

¹³¹ Voici le texte :

Protège par ta main (*agen idah*) notre camp dépourvu de force,
car le nombre d'amis de la vérité s'y est réduit (I 269,3-4).

¹³² I 75,17-18; 77,13-14,20-21.

aucun caractère sacerdotal, puisqu'elle ne vise qu'à rendre la lumière à l'aveugle du chemin de Damas. La seule occasion où un sens sacerdotal pourrait être décelé est l'imposition des mains des apôtres sur Étienne, le premier martyr. De plus, c'est l'unique attestation d'un rapport établi entre l'imposition des mains, celle des apôtres, et la couvaïson de l'Esprit, les deux actes ayant pour but la sanctification d'Étienne :

Par l'imposition des mains des apôtres, il fut sanctifié.

[...]

L'Esprit couva (*raḥef*) et le sanctifia par la puissance de sa « protection » (*magnanūteh*)¹³³.

I 95,13-15

Nous ne nous étendrons pas ici sur la fonction dont est chargé Étienne après avoir reçu l'imposition des mains et la sanctification. De toute évidence, dans le contexte qui nous intéresse, Narsaï songe à une tâche cultuelle et non simplement au service de table, conformément à la vision défendue dans les Actes des Apôtres (cf. Ac 6,2-4). Sanctifié par l'imposition des mains, Étienne est mis à part, dit Narsaï, pour qu'il « officie (*nehwē mḡadeš*) les mystères saints » (I 95,16-17), ou, comme le texte de Narsaï le révèle encore, Étienne est devenu « ministre des mystères redoutables et divins » (I 95,17-18). Peut-être faudrait-il y discerner une projection de la pratique diaconale telle qu'elle était exercée au temps de Narsaï sur une fonction qui avait un sens différent au temps apostolique.

La notion d'onction est plus présente dans l'œuvre de Narsaï, mais elle n'est presque jamais associée à l'ordination sacerdotale. Pour cette raison, nous nous limitons à évoquer ses différentes applications et fonctions : onction de Jésus par l'Esprit lors de son baptême (McLeod II 439-440) et au moment de ses tentations par Satan (PP I 331,1-2 ; II 344,5-6), l'onction de Paul par l'Esprit pour le reconforter lors de ses combats (PP II 593,17-18), onction d'Adam qui le rend « une âme vivante » (McLeod II 4). La puissance de l'Esprit est aussi accordée par le baptême chrétien administré « par l'huile et l'eau », ce qui permet au baptisé de vaincre les forces du mal (I 368,3-4).

Si Narsaï reprend d'Éphrem la symbolique de l'onction et de l'huile, il ne s'en démarque pas moins sur certains traits essentiels : son insistance sur l'action de l'onction dans le combat que mène le chrétien, à l'image des athlètes qui courent dans le stade (I Co 9,24) (I 367,24-368,3), la distinction qu'il

133 C'est un texte que Brock, *From Annunciation*, p. 76, n. 14, cite pour démontrer que le terme *magnanūtā* est utilisé pour la première fois par Narsaï dans la chrétienté syriaque orientale et par Philoxène dans la littérature syriaque occidentale.

établit entre l'huile baptismale matérielle (I 363,23-364,1) et l'onction reçue par Jésus (McLeod II 309) et par Paul (PP II 593,17-18). Dans cette perspective, Narsaï peut parler « d'huile de la parole », qui qualifie la parole de miséricorde capable de guérir les « malades de l'impiété » (I 253,13).

Narsaï disserte sur « l'huile de la miséricorde » en interprétant la parabole des dix vierges. À ses yeux, cette huile représente la miséricorde du Fils (v 626,15-20); plus encore, le Christ est lui-même la miséricorde que l'homme doit incarner envers son prochain (I 248,14-15). Les vierges folles sont en manque de cette huile qu'est la miséricorde. Pour cette raison, elles se priveront elles-mêmes de la miséricorde au jugement dernier (I 249,16-17) et, par leur comportement, elles ferment devant elles – et ce n'est pas la justice divine qui les en prive – la porte du royaume. Cela, car « elles n'ont pas ouvert leur amour aux autres » (I 253,10-11), un amour « mêlé à la miséricorde » pour leurs compagnons (I 250,5-6). Même les martyrs qui, à l'image des vierges sages, n'ont pas cessé de se munir de « l'huile de miséricorde », voient leur témoignage-martyre apprécié à l'aune de l'amour que l'apôtre Paul établit comme critère de tout acte bon (cf. 1 Co 13,3) (II 42-43).

Ce qui vient d'être dit du sens de l'huile des vierges nous aurait éloigné de notre sujet si Narsaï n'avait pas constaté un manque d'huile, de miséricorde, chez les prêtres dont il dénonce la cruauté (II 153,12-15). Il observe avec amertume que les prêtres dont la tâche est d'« oindre les hommes » acquièrent des « dents d'animaux » et commencent à « mordre et à regimber les hommes, sans discernement » (II 337,24-338,1). Cette remarque qui relève de l'appréciation éthique est encore mieux explicitée et corroborée par une amère observation, d'après laquelle « aux prêtres seuls il est permis de sanctifier l'huile » (McLeod II 315). Comment expliquer cette prérogative des prêtres sans supposer qu'un statut à part leur soit assigné? Toutefois, Narsaï ne donne aucun signe, même sous forme d'allégation, qui permettrait de conclure que l'huile élève le prêtre à un rang supérieur, comme il est affirmé de Jésus¹³⁴. Il n'est même pas question pour lui de mentionner les prêtres parmi ceux qui bénéficient d'une onction, et notamment les rois¹³⁵. On serait enclin à croire que

134 Face aux détracteurs de sa christologie, Narsaï demande: « Qui a été élevé par (*b-ʿelat*) l'huile? » (McLeod II 348).

135 Parmi les rois, l'auteur retient l'onction de Jéhu par Élie (I 184,23-24), celle de David (PP II 588,13; 789,11) et de Salomon (PP II 796,16-21) et, dans une acception parabolique, l'onction d'Hénoch « pour la vie immortelle » (PP II 126,1). Il est possible, vraisemblable même, que Narsaï se réfère à la prophétie de David lorsqu'il admet qu'il a été oint comme « révélateur » (*mbadqanā*, terme qui pourrait avoir aussi le sens de « prophète ») (PP II 588,13), bénéficiant de « l'esprit de révélation » capable de chasser l'esprit mauvais qui vient tourmenter Saül (I S 16,14-23) (PP II 588,15-22).

Narsaï s'est tellement fixé sur l'onction de Jésus à cause de la polémique christologique, qu'il a fini par reléguer au second plan les autres onctions, celles des rois et des prophètes, et a quasiment oublié l'onction sacerdotale. Quasiment, dirions-nous, car Narsaï connaît la symbolique des deux oliviers qui dépeignent le sacerdoce et la royauté (I 47,11-13). Cependant, il ne se sent nullement obligé de la commenter ou de développer à son sujet une réflexion qui éclaire la nature de l'onction sacerdotale par rapport aux autres onctions. Tout cela, reconnaissons-le, est développé au sujet de l'onction dans l'A.T. Quant à considérer l'onction sacerdotale du ministre ecclésial, il faut bien reconnaître qu'elle est totalement absente dans les écrits de Narsaï.

8.2 Les fonctions du sacerdoce chrétien

Cette partie sur les fonctions sacerdotales s'annonce la plus longue, bien que le sujet ait été évoqué à différentes occasions dans nos chapitres précédents, et en dépit de notre intention de nous focaliser principalement et presque exclusivement sur le rôle du prêtre qui se traduit dans ses fonctions. Cela requiert que nous ne nous étendions pas outre mesure sur les domaines relatifs à ses activités, qu'il s'agisse des sacrements, du kérygme et de la gouvernance, ou encore sur d'autres fonctions que nous aurons à déterminer. De plus, ces domaines ne seront signalés que s'il est clairement établi que le prêtre y exerce un rôle quelconque. À simple titre d'exemple, on ne trouve chez Aphraate aucune allusion à la présence du prêtre lors des célébrations du mariage et des funérailles, silence que l'on doit respecter sans en conclure pour autant à l'absence du prêtre à ces rites. Ceci étant dit, il est toutefois vrai que, dans leur approche originale et sans qu'il y ait concordisme de notre part, les auteurs syriaques rejoignent la tradition ecclésiale qui met en valeur les trois grandes fonctions sacerdotales, cultuelle, kérygmaticque et de gouvernance. Les autres fonctions reflètent l'intérêt et le souci de chaque auteur, inspiré en cela par des tâches soulignées dans l'Évangile et assignées aux disciples. Notre plan prévoit pour chaque auteur une analyse de la notion de ministère avant de passer à l'étude successive de chaque ministère.

8.2.1 *Aphraate*

Concevant le sacerdoce comme un ministère, Aphraate accorde à ce dernier concept une dimension cultuelle du fait qu'il s'accomplit devant Dieu et au service des hommes. Nous analyserons en premier lieu ce ministère cultuel, avant d'aborder les deux autres ministères de la parole et de la gouvernance. Nous terminerons par une courte analyse sur les fonctions de guérison et d'exorcisme.

8.2.1.1 La notion de ministère

Il va sans dire qu'Aphraate considère le sacerdoce comme un ministère, tourné en premier lieu vers Dieu, mais exercé également au profit de l'homme¹³⁶. Comme il traite davantage du sacerdoce vétérotestamentaire, c'est à celui-ci qu'il faut s'intéresser ainsi qu'à la terminologie utilisée pour déterminer la conception qu'Aphraate se fait du ministère sacerdotal en général. À cet égard, Aphraate aimerait qualifier ce ministère de « ministère du Saint » (*tešmešteh d-qadišā*)¹³⁷, ou « son ministère » que méprisent certains prêtres, tels que Nadab et Abihu, ou Hophni et Pinhas¹³⁸. Au point que, sous la plume du docteur syriaque, le ministère finit par s'identifier au sacerdoce et vice versa, comme cela se dégage de l'expression d'après laquelle « Pinhas exerça (*šameš*; litt. : servit) le sacerdoce » (I 641,20), et de ce qui est dit plus loin lorsque Dieu s'adresse à Éli pour lui rappeler que « toi et la maison de ton père, vous servez devant moi (*tšamšūn qdamay*) » (I 641,24-26). Ou encore lorsqu'il est rapporté que, parce que les deux fils d'Éli se montrent « méprisants pour le ministère », ils ont été tués (I 624,18-19). Le terme « ministère » acquiert un sens cultuel dès qu'il est associé à « devant Dieu »¹³⁹. Mais cela n'est pas toujours le cas. Ainsi, le ministère rendu au Christ par les justes (I 901,25-26, texte déjà cité) n'est pas exprimé

¹³⁶ Cf. *supra*, p. 237-238.

¹³⁷ Cf. I 613,25; 616,12-13; 625,11-12. Le même rapport au ministère de Jésus est exigé des solitaires, qui doivent être « fidèles dans son service (*b-tešmešteh*) pour qu'il nous serve dans la tente des Saints » (I 241,19-20; notre traduction se démarque ici de celle de Parisot et de M.-J. Pierre).

¹³⁸ Pour Nadab et Abihu, cf. I 141,26-144,1; 616,4-5. Pour Hophni et Pinhas, cf. I 624,18-19. Aussi Uzza est-il accusé d'avoir méprisé « le ministère de l'Arche de Dieu » (I 620,23-25). Dans I 141,16-17, il est dit que les deux jeunes prêtres, fils d'Aaron, ont méprisé le « ministère de l'offrande ».

¹³⁹ Cette règle vaut pour tous les cas, à l'exception d'un seul texte où il est soutenu que Jésus nous a délivrés de l'idolâtrie afin que « nous adorions, rendions culte et servions l'unique (*l-had*, et non « devant ») Dieu notre Père et notre Créateur » (I 801,11-16). Cette règle ne s'applique pas systématiquement au terme *fūlhanā*, qui signifie à la fois culte de Dieu (cf. I 421,12-13 et les références données par la suite), ou des dieux (I 108,14; 144,11; 740,20-26), et culture de la terre, ou labourage (cf., à titre d'exemple, I 45,12-13; 228,20; 456,20; 716,8,18; 720,19-20; 861,10-14; 11 8,24; 65,10-11; 148,13-14). En effet, pour le terme *fūlhanā*, on n'a répertorié qu'un seul texte où l'expression « servir devant » est attesté : « Mais tous ceux qui servent devant lui (*fahīn qdamaw*) sont égaux » (I 648,19-20). Les autres occurrences sont formées avec la particule lomad qu'on peut traduire par « servir quelqu'un », qu'il s'agisse du véritable Dieu (I 785,3-5; cf. aussi I 801,15-16), ou des faux « dieux » (I 484,6; 740,25-741,6). L'objet du culte peut être désigné par un discours direct, sans l'emploi du lomad, et c'est bien le cas du culte de l'un des deux seigneurs (Mt 6,24) (I 421,12-13), ou du culte païen (I 116,15-16), ce qui correspond respectivement à la mise en pratique des « œuvres de justice » (I 545,1-5), ou des « œuvres de l'esprit » (I 369,11-13) d'une part, et d'autre part, aux « mauvaises actions du paganisme » (I 481,24-26).

par un culte devant lui. Parfois, dans une formulation passive, il est affirmé que le Christ est servi par (*men īday*) les hommes (I 277,10-11). Même les anges, d'après la terminologie d'Aphraate, ne servent pas devant Dieu, mais bien Dieu (I 828,10-12), ou encore ils servent Jésus, mais non pas devant lui, lorsqu'ils descendent à sa tombe (I 909,24-25).

Pour clore cette analyse sur la terminologie, notons que le ministère sacerdotal se trouve encadré d'une part par le ministère du Christ qui est appelé lui aussi « saint Ministre » (*mšamšanā qadišā*) (I 684,6)¹⁴⁰, modèle de tout ministère ecclésial et, d'autre part, le diacre qui occupe la troisième place dans une hiérarchie incluant en plus l'évêque et le prêtre (cf. I 573,4-14). Il était urgent de relever cette conception du sacerdoce comme ministère avant de passer aux ministères proprement dits, ceux qui définissent les domaines où s'exerce l'activité du prêtre.

8.2.1.2 Le ministère cultuel

Si, comme nous le disions, Aphraate focalise son attention sur le sacerdoce vétérotestamentaire, il ne néglige pas pour autant le ministère dans le N.T. et l'Église, sur lequel nous limitons désormais notre investigation. Il paraît normal qu'un rôle prépondérant soit accordé au prêtre dans la célébration du baptême et de l'eucharistie. Cependant, si ce rôle est attesté pour le baptême, il est totalement ignoré pour l'eucharistie. Concernant le baptême, le docteur syriaque évoque le rôle des « hérauts de l'Église »¹⁴¹, qui ne sont autres que les ministres ecclésiaux, dans le choix des candidats au baptême, en distinguant parmi ces derniers ceux qui sont destinés à la virginité et à la vie de continence, et donc au combat spirituel, et ceux qui doivent se marier avant le baptême (I 345,6-26). Après une certaine catéchèse conférée à tout l'Ordre de Dieu par les hérauts de l'Église, ceux-ci « font approcher (*nqarbūn*) des eaux du baptême

140 À la différence du terme *fūlhanā*, le « Ministre » est toujours le Fils, tandis que le *falaḥā*, le « Laboureur », est toujours Dieu le Père (cf. I 229,23-24; 681,23).

141 Dans le texte précédant celui que nous commentons, Aphraate appelle « détenteurs des trompes » (*aḥiday qarnatā*), en écho à *aḥiday qlidē*, (détenteurs des clés), ceux qui procèdent au choix des solitaires pour le combat spirituel, qu'il identifie aux « prêtres, scribes et sages » (I 341,11-344,9, spéc. 341,13-14). Faut-il y voir trois catégories différentes, ou trois qualifications revenant à une seule personne, les « prêtres » nommés en premier lieu ? Le texte d'Aphraate ne permet pas de trancher. D'autant que, s'il est possible de supposer que les scribes et les sages puissent jouer un rôle dans la catéchèse des candidats, c'est aux « détenteurs de la trompe » qu'est imputé l'acte de faire descendre dans l'eau baptismale (cf. I 344,2-7). Il n'est pas impossible que le style d'Aphraate prenne des tournures oratoires au-delà desquelles le sens n'est pas difficile à cerner, comme le cas présent où il faut comprendre que c'est aux prêtres qu'est assignée la fonction de faire descendre dans l'eau baptismale.

ceux qui ont été élus pour le combat (pour) qu'ils soient éprouvés» (I 348,1-4). Un autre indice prouvant que l'administration du baptême est réservée aux ministres ecclésiastiques est la description que donne Aphraate des «apôtres paronymes (*maḥūrē*)» (I 680,11), «messagers du Christ, hérauts véritables», en les désignant comme «engendrant dans l'eau» baptismale (*mawlday men mayā*) (I 680,21-23)¹⁴². On trouvera un écho à cette fonction dans la restriction aux seuls apôtres du don que Notre Seigneur fait du «mystère (*razā*) du baptême», leur annonçant que celui qui croit et sera baptisé vivra, et celui qui ne croit pas sera jugé (Mc 16,16) (I 41,2-5). En dépit de ces rares textes¹⁴³, il apparaît comme évident que l'administration du baptême relève de la compétence des apôtres et, après eux, des ministres de l'Église.

Bien que les prêtres de l'Ancienne Alliance aient la responsabilité de présenter les offrandes¹⁴⁴, Aphraate est silencieux sur la présence du prêtre dans la célébration de l'eucharistie. Toutefois, il ne manque pas d'insister sur son rôle dans l'expiation, fonction qu'il a soulignée avec force chez les prêtres de l'A.T.¹⁴⁵. Ce rôle d'expiateur joué par les disciples de Jésus ainsi que par les prêtres a certainement été mis en valeur en raison de l'importance accordée au titre du Christ comme médecin dans la tradition syriaque¹⁴⁶, et, en ce domaine, Aphraate ne fait pas exception :

À vous aussi, médecins, disciples de notre brillant Médecin, il est impératif de ne pas priver de guérison celui qui a besoin d'être guéri¹⁴⁷. Celui

¹⁴² M.-J. Pierre traduit l'expression *mawlday men mayā* par «engendrés par l'eau», tandis que Murray, *Symbols of Church*, p. 164 le rend par «who bring (souls) to birth by water».

¹⁴³ Nous ne pouvons inclure le commentaire que consacre Aphraate au récit des Actes des Apôtres, où certains disciples à Éphèse avaient seulement reçu le baptême de Jean Baptiste (Ac 19,1-7), que le docteur syriaque clôt en citant les paroles du Seigneur à ses disciples : «Jean a baptisé avec l'eau, mais vous serez baptisés (*te'mdūn*) par l'Esprit Saint» (Ac 1,5) (I 529,17-20). Ainsi convient-il de vocaliser le verbe *te'mdūn* et non pas *ta'mdūn* comme le propose Parisot qui traduit pourtant par *vos autem baptizabimini* (vous serez baptisés), tandis que M.-J. Pierre propose «vous baptiserez». Pour cette raison, le texte ne peut être invoqué à l'appui d'un baptême administré par les disciples.

¹⁴⁴ Cf. *supra*, p. 207-210. En guise de rappel, les «prêtres saints» que sont Nadab et Abihu sont qualifiés de «présentateurs d'offrandes» (*mḡarbay qūrbānē*) (I 616,9-10), ou encore que ce sont les prêtres qui scellent le serment avec Nabuchodonosor par «l'offrande qui s'élève sur l'autel» (II 137,2-3).

¹⁴⁵ Cf. *supra*, p. 207.

¹⁴⁶ Pour Éphrem, cf. notre *Pensée symbolique*, p. 259-271; pour Jacques, cf. notre *Théologie* II, p. 114-130. Dans une perspective globale, incluant également les Actes de Judas Thomas, les psaumes manichéens et la Didascalie, cf. Murray, *Symbols of Church*, p. 199-204.

¹⁴⁷ Cette même idée d'un médecin sage qui guérit par la pénitence est dite en I 316,6-13 et répétée en I 324,3-5, en désignant Dieu comme médecin pour le pécheur.

qui vous montre sa plaie, donnez-lui la pénitence (comme) remède. Celui qui a honte de dévoiler son mal, à vous de lui conseiller de ne pas vous le dissimuler.

I 317,22-320,1

Dans la suite du texte, extrait de l'Exposé sur la pénitence (I 313-360), Aphraate appelle ces médecins-prêtres à ne dévoiler ni dénoncer le péché du pénitent – un secret de confession valide en tout temps – pour ne pas détourner un acte héroïque et innocent en risée par les adversaires (I 320,1-4)¹⁴⁸.

Aphraate fait une deuxième allusion au prêtre, « médecin sage » qui guérit par la pénitence, lorsqu'il postule qu'un même péché répété est difficilement guérissable par ledit médecin, de la même manière qu'une seconde plaie effectuée sur une première plaie cicatrisée est difficilement guérissable (I 321,7-12). Un revirement commence à pointer quand Aphraate appelle les prêtres à assumer leur responsabilité à l'égard du pécheur. Désormais, ce n'est plus le pénitent, mais les prêtres qui sont dans la ligne de mire. À leur égard, le docteur syriaque hausse le ton d'un cran, les interpellant en tant que « détenteurs des clés des portes du ciel » (I 329,20-21) pour leur rappeler deux vérités : qu'ils sont eux-mêmes pécheurs et capables de péchés, comme le dit Paul de lui-même (1 Co 9,27)¹⁴⁹, et qu'ils doivent traiter le pénitent comme un « frère » et que le fait de le condamner revient à le livrer à Satan (I 332,1-9).

Dans cette perspective mettant en valeur l'attitude de miséricorde qui, seule, convient aux prêtres face au pécheur pénitent, Aphraate recourt à deux autres titres qui renvoient aux prêtres : l'intendant et le pasteur. À l'intendant, il rappelle son devoir d'accorder la rémission au pénitent, portant à sa connaissance que ce n'est qu'à la fin des temps que le Seigneur procédera à la séparation des pécheurs et des justes, de l'ivraie et du blé (cf. Mt 13,24-30; etc.)

148 L'hypothèse qu'émet Murray, *Symbols of Church*, p. 202-203, d'après laquelle la personne à qui on confesse son péché est un membre de l'Ordre qui « has never been necessarily a priest », est une critique adressée à la thèse de Parisot et de de Vries sur la confession privée chez les Syriacques de la première génération. Sans aller jusqu'à confondre « confession privée » telle qu'elle est pratiquée dans la tradition ecclésiale ultérieure et le caractère inviolable du secret de la confession, le recours à un membre de l'Ordre à qui on confie son péché, tel que défendu par Murray, reste une hypothèse à l'appui de laquelle l'auteur ne fournit aucun texte chez Aphraate. De toute façon, dans son article condensé sur l'expiation, Brock, *Mot ḥūssayā*, p. 162, est d'avis que les « médecins » dont parle l'Exposé 7 sur le pénitents « sont les prêtres de la communauté chrétienne ».

149 Il n'est peut-être pas anodin que, plus loin, Aphraate nomme les trois grands pécheurs, représentants du sacerdoce et de la royauté dans l'A.T. et le N.T. : « Aaron, le chef des prêtres », « David, le chef des rois d'Israël » et « Simon, le chef des disciples » (I 336,12-22).

(I 356,20-357,7)¹⁵⁰. Aphraate continue à solliciter du pasteur un soin particulier pour les malades et pour les plus faibles et à inciter à la miséricorde, loin de tout recours à la violence, s'inspirant notamment des exhortations d'Ézéchiel et de Zacharie (I 357,8-360,4)¹⁵¹. Notons toutefois qu'à l'intérieur du texte, certain vocabulaire renvoie à l'intendant, comme l'emploi de « pourvoir » (*farnes*)¹⁵², de « serviteur », ou de la venue du « pasteur » à la fin des temps, qui est le « Maître » chez les deux évangélistes (cf. Mt 24,45-51; Lc 12,42-48) (I 357,17-21).

Les intendants sont clairement identifiés aux prêtres plus loin dans l'Exposé 14, lorsqu'Aphraate leur impute ce qui est proprement attribué aux prêtres, l'acte de « lier et délier » (*l-mēsār wa-l-mešrē*) (Mt 16,19) (I 705,16-20), associant ainsi la parabole de l'intendant à la péricope du don des clés à Simon Pierre. Il ne relève pas de notre ressort d'entrer dans les détails de l'exégèse d'Aphraate qui semble refléter un vocabulaire rabbinique¹⁵³. Ce qui nous importe ici, c'est le blâme que jette Aphraate sur ces intendants privés de miséricorde, lesquels, au lieu de rechercher et de promouvoir « l'amour, la paix et l'amitié », infligent aux serviteurs les plus dures sanctions, en n'hésitant pas à faire acception de personnes (pour tout cela, cf. I 705 et 708). Dans un langage plutôt codé, l'intendant en question est ce « frère qui a ceint le diadème » que M.-J. Pierre identifie à Syméon bar Sabbaé, catholicos de Séleucie-Ctésiphon, accusé de violence et de despotisme à l'égard de sa communauté¹⁵⁴. L'ayant présenté comme ceignant le diadème, Aphraate le rabaisse dans le paragraphe suivant au rang d'un intendant au service du roi et lui fait endosser les qualités du mauvais intendant de l'Évangile : après que le roi l'a établi « intendant sur tous ses biens » (Lc 12,44) et sur toute sa maison (cf. Mt 24,45), il se comporte avec arrogance avec ses « compagnons » (*knawateh*) que, sans jugement, il « frappe »

150 Dans ce seul texte d'une dizaine de lignes, Aphraate multiplie l'emploi du titre « Seigneur » (*marā*), sept fois en tout, pour rappeler à l'homme qu'il n'est pas le seigneur de son compagnon (*kantā*) et que ce n'est pas à lui que revient le droit de le juger et de le condamner.

151 Il cite notamment Ez 3,17-21; 34,16 et Za 11,9,17.

152 Lc 12,42 et non pas Mt 24,45, qui a le terme *saybartā* (nourriture).

153 C'est bien le cas lorsqu'Aphraate explique le « lier » par l'excommunication (cf. surtout I 708,7-8) évoquée à côté de la mise en chaîne et l'emprisonnement. Ce sens d'excommunication donné à « lier » est également attesté dans l'exégèse que livre Aphraate de l'onction promise à Jéhu dans le but d'anéantir la maison d'Achab (I R 19,16-17) (I 644,15-20). Si telle est la fonction de l'onction du prêtre, conclut Aphraate, celui-ci est ainsi établi au sein du peuple en vue d'« exterminer tous ses frères, de les mettre aux fers et de les excommunier comme Jéhu a dévasté et exterminé toute la maison d'Achab » (I 645,2-6). En revanche, le « délier » ne reçoit aucune interprétation dans un contexte où c'est uniquement l'aspect négatif des intendants qui est souligné. Sur cela, cf. *supra*, p. 352.

154 Cf. M.-J. Pierre, *Introduction*, p. 86-91 et *supra*, p. 351, n. 17.

(Mt 24,49; Lc 12,45). Bien qu'élargissant plus que ne le fait l'Évangile l'éventail des actes d'injustice commis par l'intendant, probablement en incluant les iniquités perpétrées par ce catholicos contre ses compagnons¹⁵⁵, Aphraate n'oublie pas l'acte de «lier» (cf. I 589,23; I 592,3.7) dont le pouvoir revient à Simon Pierre dans l'Évangile et qu'Aphraate semble investir d'un double sens: mettre aux liens et excommunier.

8.2.1.3 Le ministère de la parole

Tout comme le ministère cultuel, celui de la parole se fonde principalement sur une pratique décrite dans le N.T., laquelle se fonde sur un acte de Jésus qui sera repris par les apôtres et continué dans la vie de l'Église. Pour autant, cela ne signifie pas que le terme qui désigne la prédication soit totalement absent dans la pratique païenne. La preuve en est donnée dans le discours par lequel Cyrus proclame au peuple la fin de sa déportation et le retour au pays (Esd 1,1-3) (I 848,11-23), et la proclamation par Aman de la manière dont le roi accorde l'honneur à un homme, Mardochée (Esth 6,11) (I 981,6-8).

Si la prédication dans le paganisme est rarement soulignée par Aphraate, elle est suffisamment pratiquée, reconnaît-il, à l'intérieur du peuple juif et considérée comme une prérogative qui lui est réservée. C'est en lien avec la prophétie et les prophètes que la prédication est évoquée, ce qui l'investit d'un aspect nettement «prophétique» dans le sens d'une référence à l'événement christique¹⁵⁶, ou à une vérité de foi certaine, mais pas encore totalement dévoilée. Elle peut également renvoyer à la prédication d'une pratique éthique, comme la pénitence à laquelle appelle Jérémie (Jr 3,12) (I 325,6-7), ou la conversion à laquelle invite le roi des Ninivites après la proclamation par Jonas du prochain renversement de la ville de Ninive (Jon 3,6-9) (I 112-113; 324,22-325,1). Comme les différents domaines sur lesquels portent les prédications dans l'A.T. ne concernent pas directement notre sujet¹⁵⁷, nous nous limitons à évoquer celles qui se rapportent à la personne du Christ¹⁵⁸.

155 Les plus atroces de ces iniquités seraient les condamnations sans jugement, les outrages, l'emprisonnement (I 589,22-592,4).

156 Dans notre *Introduction à l'Esprit Saint*, p. 29-32, nous avons démontré que la prophétie n'est pas uniquement la prédiction du futur, mais qu'elle peut interpréter des événements à l'intérieur de l'histoire juive.

157 Les thèmes les plus importants sont la résurrection des morts annoncée par Moïse (Ex 3,6; Dt 32,39) (I 380,25-382,2; 993,16-996,4) et par David (Ps 88,11-12) (I 381,7-10), la condamnation du peuple accusé d'imposture (Os 12,1) et d'adultère (Os 2,4) (I 768-769), la proclamation de la Nouvelle Alliance (Jr 31,31-32) (I 533,5-11) et le remplacement du peuple par les peuples (Is 51,4) (I 773,5-8).

158 Il importe de signaler que nous avons choisi les textes où le terme «proclamer» (*ahrez*)

En fait, Aphraate s'arrête sur la proclamation donnée par David, d'après laquelle, à l'image de la pierre qui est à la fois fondement et tête de mur, le Christ posa sa foi sur terre et s'éleva au-dessus de tout l'édifice comme pour le couronner (Ps 85,12) (I 17,17-24). Une autre proclamation portant indirectement sur le Christ est évoquée par Isaïe qui appelle les assoiffés à venir vers l'eau (Is 55,1), rejoignant par là même l'appel du Christ aux assoiffés pour qu'ils viennent boire (Jn 7,37) (II 24,10-14). Toutefois, à bien scruter la pensée d'Aphraate, la différence entre le prophète et « celui qui accomplit les prophètes (*mmalyanā da-nbiyyē*) » consiste en ce que le premier annonce « la source », tandis que le Seigneur des prophètes est lui-même « celui qui donne à boire » (*mašqyanā*) (II 24,17-21), et par conséquent, la source, la boisson elle-même.

De ce qui précède, on constate que le ministère de la parole est préparé et annoncé dans l'A.T., plutôt par les prophètes que par les prêtres. Non pas que les prêtres n'enseignent pas, ce dont nous avons déjà discuté, mais il est vrai que c'est le prophète qui représente au mieux la fonction de la prédication.

Nous n'avons pas à étudier ici la fonction d'enseignement qui prolonge celle qui était pratiquée dans l'Ancienne Alliance. À ce propos, il suffit de relever que le passage obligé au N.T. se focalise sur la personne du Christ, le docteur par excellence. De lui, le ministère de l'enseignement se transmet aux apôtres et aux ministres ecclésiaux. C'est dans la bouche du Juif qu'Aphraate place le témoignage sur Jésus comme docteur, non sans une pointe d'ironie : « Jésus appelé votre docteur » (I 932,10). Jésus est le « docteur d'humilité » par sa propre kénose et par l'enseignement qu'il livra sur l'humilité (I 420,3-15). À la suite de Moïse qui ôta le voile de son visage pour pouvoir parler avec Dieu, Jésus, le nouveau Moïse, « ôta le voile qui était sur le visage des peuples, pour qu'ils entendent et reçoivent sa doctrine » (I 960,20-24). Par la suite, toujours en comparaison avec Moïse qui fit jaillir l'eau de la « pierre » (*kifā*) pour donner à boire au peuple (Ex 17,6 ; Nb 20,9-11), Jésus envoya Simon, le Céphas (*kifā*), et le chargea de « porter sa doctrine aux peuples » (I 960,17-20). Après Simon Pierre, c'est surtout Paul qui mérite le plus le titre de « docteur des nations »¹⁵⁹. Ce titre de docteur est revendiqué par le catholicos arrogant qui, écrit Aphraate, s'impose à ses suffragants comme « docteur et roi » (I 637,5) et qu'Aphraate lui-même apostrophe, avec ironie, comme « docteur » qui œuvre à la perdition de ses

est utilisé. Cependant, Aphraate peut avoir recours à d'autres verbes synonymes, tels que le verbe « dire ». Sachant d'avance que notre objectif n'est pas de collecter toutes les proclamations annoncées par les prophètes, notre restriction au verbe proclamer se trouve justifiée, délimitant encore notre sujet et indiquant qu'il n'est en rien exhaustif.

159 Cf. II 4,21-22 ; 25,13-14 ; 128,24.

sujets convertis (I 640,22-641,2) et comme « scribe sage » qui se trompe sur le sens de l'onction de Jéhu qu'il met en rapport avec sa propre onction (I 644,9-645,6).

Revenons à la notion de kérygme et à ses hérauts, les prophètes de l'A.T., et observons sa continuation dans la Nouvelle Alliance. Comme pour la doctrine, le kérygme est désormais centré sur la personne du Fils, qui est lui-même « le Prédicateur (*karūzā*) et l'Apôtre du Très-Haut » (I 684,10-11). Il a été noté que Jésus est « celui qui accomplit (*mmalyanā*) les prophètes » (II 24,19) et « celui qui accomplit (*mmalyanah*) la parole » par sa prédication à ses apôtres (II 25,10-15). De prédicateur, Jésus devient objet de la prédication, le « prêché » dont les premiers prédicateurs sont les apôtres qui le proclament Fils de Dieu au peuple qui le persécute, comme Aman proclama que Mardochée, qu'il persécute, est l'homme que le roi veut honorer (Esth 6,11) (I 981,6-10). Messagers du Christ, les apôtres sont en vérité les « véritables prédicateurs » (I 680,21-22) qui s'opposent à ceux qui, comme le catholicos arrogant, prêchent le bien et commettent le mal et l'injustice (I 637,3-25) et qui, ayant les faux prophètes comme précurseurs, « mordent à belles dents tout en proclamant la paix » (II 24,25-25,1; cf. aussi I 580,6-7). Ce catholicos arrogant n'est évidemment pas le véritable représentant de ce qu'Aphraate appelle les « hérauts de l'Église », dont la tâche est d'instruire les candidats au baptême sur les exigences du dur combat spirituel qu'ils auront à mener (I 345,6sv).

Sans vouloir transgresser la règle que nous nous sommes imposée, d'après laquelle l'étude se limite au rôle du prêtre dans ses différents champs d'action, sans s'étendre sur ces champs eux-mêmes, ce qui sera exposé sur la prédication des apôtres et des ministres ecclésiaux sera davantage axé sur la modalité et les exigences de cette prédication qui, en contrepartie, éclaire la conception du véritable héraut. D'après le choix que fait Aphraate des textes scripturaires, il est évident qu'à la suite de Paul il fait une distinction entre « notre kérygme », celui des prédicateurs, et « votre foi », celle des fidèles qui écoutent le kérygme, lorsqu'il évoque la résurrection de Jésus comme fondement de la foi chrétienne (I Co 15,13) (I 368,10-13), ce qui présuppose un vis-à-vis entre le prédicateur et le fidèle qui écoute le kérygme. De plus, en s'inspirant toujours des textes scripturaires, les traits qui définissent la mission des prédicateurs se précisent. Le premier d'entre eux est l'insistance sur la gratuité de la prédication à laquelle Jésus appelle ses apôtres : « Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement » (Mt 10,8), que l'Apôtre des nations reconnaît avoir mise en pratique (I Co 9,18; 11,7) (II 25,10-16)¹⁶⁰. Le second trait est la conformité qui doit exister entre la prédi-

160 À l'appui, Aphraate cite successivement 2 Co 11,7 et 1 Co 9,18.

cation et la vie du prédicateur. Nous avons rencontré cette thématique lorsque nous avons souligné la distorsion entre la prédication du catholicos arrogant et son comportement (cf. I 637,4sv), et le cas des prédicateurs qui annoncent la paix, mais exercent la violence (cf. II 24,25-25,10; etc.). À l'adresse des ministres ecclésiastiques, « ceux qui détiennent les clés des portes du ciel » et qui sont invités à l'humilité et à la miséricorde envers les pécheurs et les pénitents de peur qu'ils ne succombent eux-mêmes à la tentation, Aphraate rappelle la crainte qu'avoue l'Apôtre des nations d'être rejeté après avoir prêché aux autres (I Co 9,27) (I 329,20-332,4). Aphraate lui-même semble avoir payé le prix de sa probité pour avoir témoigné de ce à quoi il adhère, mettant en cause « la convoitise » qui est le mobile des exactions des « tenants de la loi et du pouvoir en notre peuple » :

Bien que notre doctrine s'accorde avec notre comportement, nous avons agi ouvertement (*qr̄yāyit*; litt. : avec humeur belliqueuse) et nous avons été châtié publiquement (*qr̄yāyit*)¹⁶¹.

I 633,8-10

Appelé à axer sa vie sur l'humilité devant les pénitents, tout prédicateur devra accorder sa vie à sa prédication, ce qui suppose l'accueil des pénitents « en esprit de douceur » (Ga 6,1) (I 329,24-25). Ceci dit, d'autres thèmes prêchés par les apôtres, tels la nécessité de passer par de grandes difficultés pour entrer dans le royaume (Ac 14,22) (II 5,3-5), sont moins pertinents pour notre propos, à moins de supposer qu'il y ait allusion aux persécutions de l'Église de Perse et que la tâche du kerygme soit d'appeler à les supporter dans la foi et l'espérance.

8.2.1.4 Le ministère de la gouvernance

Tout comme pour le ministère de la parole qui, dans l'A.T., est plutôt annoncé par les prophètes que par les prêtres, le ministère de la gouvernance est, pour Aphraate, exercé moins par les prêtres que par les patriarches, les rois et les prophètes¹⁶². La thèse du docteur syriaque consiste à démontrer que l'apprentis-

161 Différente de la traduction de M.-J. Pierre (« Notre enseignement devrait être en accord avec notre comportement. Nous nous sommes comportés d'une manière et nous avons été éduqués d'une autre »), la nôtre s'aligne sur celle de Parisot (« Doctrina nostra moribus nostris concordat: manifeste ambulavimus, et manifeste castigati sumus »).

162 Cf. *supra*, p. 242. En abordant le thème ci-dessus, nous n'avons pas identifié les personnages qui, dans l'A.T., passent de la fonction de faire paître le troupeau à celle de gouverner le peuple. Parmi ces personnages, Aphraate nomme Jacob, Joseph et ses frères, Moïse, David et Amos (I 444-448; 456,2-18). L'un ou l'autre de ces noms revient à des endroits différents de l'Exposé « Sur les pasteurs ». La seule occasion où, dans l'Exposé, Aphraate

sage qu'on acquiert en faisant paître le troupeau constitue une préparation à une bonne gouvernance du peuple¹⁶³. Cela, car un bon berger se préoccupe de son troupeau, consacrant sa vie à veiller sur lui et à peiner pour lui (1 444,2-4; 445,11-12; etc.). Passant à la gouvernance du peuple, le pasteur aurait appris «à se livrer lui-même pour ses moutons»¹⁶⁴. Dans cette perspective, il est dit que Jacob, ayant traversé l'épreuve en faisant paître le troupeau de Laban (Gn 31,38-40), apprit à «bien gouverner ses fils» (1 445,13-15). De même, après avoir fait paître le troupeau de Jethro (Ex 3,1), Moïse se dépense dans la gouvernance de son peuple, allant jusqu'à demander à Dieu de le «supprimer de son livre» s'il ne pardonne pas au peuple son péché, la fabrication du veau d'or (Ex 32,31-32) (1 445,19-448,3). Pour cette raison, conclut Aphraate, il mérite le titre de «père miséricordieux qui protège (*raḥef*) ses enfants et les éduque» (1 448,6-7). La même déontologie dans la gouvernance est adoptée par David qui se dépense pour le peuple et, prenant la défense de celui-ci pour un acte qu'il n'a pas choisi, demande à Dieu de lui faire assumer toute la responsabilité pour avoir compté le peuple (2 S 24,17) (1 448,19-24).

À l'opposé des bons pasteurs, les mauvais parmi eux sont les mercenaires qui s'occupent d'eux-mêmes, et qui, comme ils sont décrits dans Ez 34, exploitent le troupeau à leur profit, négligeant de soigner les malades et d'assister les plus faibles et les plus vulnérables (1 449,1-24). Ils seront sévèrement condamnés, comme le préconise Za 11,9,17 (1 452,4-13).

Mais le pasteur par excellence, le seul que les pasteurs sont appelés à imiter (1 452,24-25; 457,12-13), c'est Jésus qui mérite le titre de bon pasteur (Jn 10,11) (1 452,17). Il ne s'efforce pas seulement de mettre en pratique les instructions données par Ézéchiél (1 453,2-4), mais il les complète et les mène à la perfection. Car il est le seul pasteur qui ait fait passer le troupeau du particulier, du peuple juif, à l'universel, l'ensemble de l'humanité, en incluant les «autres brebis» et

évoque les prêtres et les lévites, c'est pour dire que la subsistance des uns et des autres est assurée grâce au service de l'autel et au prélèvement des dîmes respectivement (cf. Nb 18,21; Dt 18,1-3; Lc 10,7; 1 Co 9,13-14) (1 456,25-457,9). Ces prêtres ne sont nullement présentés comme des pasteurs; même Moïse qui est prêtre pour Aphraate est considéré ici en tant que simple pasteur.

163 On aurait attendu qu'Aphraate réserve le terme de «faire paître» (*r'ā*) au troupeau et de «gouverner» (*dabar*) au peuple. Il n'en est rien et on ne doit pas lui en faire grief. Ainsi lit-on que les pasteurs, après avoir fait paître le troupeau, sont choisis pour «faire paître les hommes» (1 445,7-9). De même, après avoir fait paître et «avoir bien gouverné» (*dabar šafīr*) le troupeau, Jacob fit paître et «gouverna bien» ses fils (1 445,13-15). La même interversion des termes s'applique également à Moïse (1 445,19-21), à David (1 448,13-17). À ce mélange de verbes répond la désignation du peuple d'Israël comme troupeau (1 448,9-10).

164 Cf. 1 448,3-4,19-20; 452,17-18; 453,4-5. Dans la Peš de Jn 10,11 et 15, le terme n'est pas «livrer» (*šlem, ašlem*), ou donner (*yaheb*), mais *sayem* (déposer).

en formant « un seul troupeau entier et un seul pasteur » (cf. Jn 10,16) (I 452,18-20). Il est surtout la « porte du troupeau » qui fait accéder au salut et qui offre du bon pâturage (cf. Jn 10,9-10) (I 452,22-24).

Dans la perspective des nouveaux traits qui définissent l'unique troupeau jouissant de la préoccupation et du salut que lui apporte le nouveau et véritable Berger, celui-ci choisit un pasteur, Simon Pierre, à qui il confie la tâche de faire paître son troupeau (Jn 21,15-17) (I 453,5-9), comme Laban engagea Jacob et Jethro Moïse. Simon a bien fait paître le troupeau, avoue Aphraate, et la fin de sa vie s'approchant, il confie le troupeau aux pasteurs – au pluriel – ses successeurs, à qui il demande de bien le faire paître et de bien le gouverner (I 453,10-11). Dès lors, Aphraate se trouve contraint de déterminer la méthode la plus appropriée pour faire paître: exclure tout autre métier, telles que les préoccupations commerciales et agricoles en vogue à l'époque, qui risquerait de détourner l'attention censée être centrée sur le troupeau, de peur que, le pasteur vaquant à d'autres tâches, le troupeau soit livré aux loups (I 453,12-19). Un homme avide de commerce doit être écarté de la mission de pasteur, comme Géhazi l'a été par Élisée (2 R 5,26) (I 456,18-22). Cette négligence à l'égard du troupeau rapprocherait le pasteur du mercenaire (cf. Jn 10,12-13) qui ne se préoccupe guère du troupeau (I 457,10-12). En plus des pasteurs avides de gain matériel, une autre catégorie à écarter est représentée par le « pasteur sot et stupide », lequel, par sa sottise, laisse les moutons mourir et s'entretuer (I 449,9-22; 456,24)¹⁶⁵. Ce pasteur « sot (*būrā*) et stupide (*saḥlā*) » n'a rien à voir avec les « stupides (*saḥlaw*) du monde » (1 Co 1,27) et les faibles que Dieu, selon Paul, choisit pour confondre les sages et les forts. D'ailleurs, en montrant qu'il connaît le texte de l'Apôtre des nations sur le choix par Dieu de personnes stupides et sottes¹⁶⁶, Aphraate prouve qu'il est capable de distinguer la sagesse dans son choix et la réalité humaine, de connotation négative, qui ne correspond pas à cette intention divine.

8.2.1.5 Autres fonctions: guérison et exorcisme

Proche de la pensée scripturaire, Aphraate n'hésite pas à attribuer aux apôtres et à leurs successeurs une autre forme de ministère par laquelle se manifeste le pouvoir de Dieu et sa victoire sur Satan et le mal, aussi bien que sur la maladie. Toutefois, parlant du pouvoir lui-même qui est une propriété de Dieu, à côté d'autres propriétés telles que la divinité, la royauté, la paternité, l'adoration que Dieu, refusant de retenir pour lui-même, accorde à l'homme (I 792-793),

165 Le texte de Za 11,9.17 est cité dans l'Exposé sur les pasteurs (I 452,4-13) et paraphrasé dans l'Exposé sur la pénitence (I 357,12-19).

166 Cf. *supra*, p. 347.

Aphraate ne nie pas pour autant que Dieu « donna aux hommes pouvoir l'un sur l'autre » (I 793,6-7). Mais comme nous l'avons déjà vu, ce pouvoir s'exerce sur le trésor de Dieu (I 705,16-17) et s'identifie prioritairement au pouvoir de « lier et délier » (I 705,19-20).

Cependant, un autre pouvoir que le Seigneur accorde aux Douze s'exerce « sur tout mal et toute maladie » (Mt 10,8; Lc 9,1). Dans cette perspective où la maladie physique n'est pas à séparer du mal moral, ce que confirme le discours sur les maladies dans l'Exposé sur la pénitence, Aphraate exhorte ainsi les « pasteurs, disciples de Notre Seigneur » :

Réconfortez les faibles, soutenez les malades, bandez ceux qui ont des fractures, guérissez les boiteux (Ez 34,16).

I 357,9-11

Mais c'est surtout dans la lutte contre Satan et son armée que le Seigneur dote de pouvoir ses disciples :

Voici que je vous ai donné le pouvoir de fouler aux pieds la puissance de l'Adversaire (Lc 10,19).

I 305,12-13

Comparant Jésus à Daniel qui demanda au roi de donner à ses frères le « pouvoir sur les affaires de la cité de Babylone », Jésus aussi demanda à son Père « de donner à ses frères disciples le pouvoir sur Satan et son armée » (I 976,21-24).

Citant les « serpents et les scorpions » de Lc 10,19 dans l'Exposé sur les solitaires (I 239-312), Aphraate les comprend sans doute comme des forces du mal, proches de Satan. Car, pour les dompter, il emploie le terme « fouler aux pieds » (*daš*) utilisé pour la maîtrise de Satan :

Acceptons de notre Seigneur le pouvoir de fouler aux pieds les serpents et les scorpions.

I 244,8-9

De ce qui précède, il s'ensuit que le pouvoir dont sont dotés les disciples et les ministres ecclésiaux est en fait destiné au service de l'homme et constitue pour ainsi dire un ministère qui guérit et libère l'homme du mal et de Satan.

8.2.2 *Éphrem*

Comme nous l'avons fait pour Aphraate, nous commencerons par une analyse du concept de ministère qui définit l'arrière-plan sur lequel seront envisagées

les différentes fonctions, ou les ministères particuliers du culte, de la parole et de la gouvernance. De même que pour Aphraate, une courte notice sera consacrée aux fonctions de guérison, d'exorcisme et de prière.

8.2.2.1 Le concept de ministère

La conception que se fait Éphrem du ministère ne se démarque pas trop de celle d'Aphraate, en ce sens que l'accent est mis chez lui en premier lieu sur le domaine cultuel, sans qu'il y ait ignorance des autres domaines, ceux de la parole et de la gouvernance. Chez Éphrem, le terme de «service», ou «ministère», rejoint le sens que privilégie Aphraate¹⁶⁷. Il commence par se rapprocher du sens cultuel lorsqu'il est rendu à Dieu, soit par les créatures en général, soit par l'homme en particulier. Ainsi, comparé au service que rend Sara à ses hôtes qui ne sont que des serviteurs, celui que rend Marthe à Jésus s'adresse, dit Éphrem, au «Seigneur de tout» (Virg 26,3)¹⁶⁸. De même, le service rendu par Joseph à Jésus est qualifié de service rendu à l'Enfant «comme à Dieu» (Nat 5,16). Plus encore, ce service que Joseph accomplit «devant» le Seigneur acquiert un aspect quasi cultuel lorsqu'il est comparé au service des prêtres «devant ton Arche d'alliance» (Nat 16,16)¹⁶⁹. Même lorsqu'Éphrem dénonce la contradiction des Marcionites qui, d'une part, considèrent qu'Adam est créé par le Dieu bon, mais d'autre part, avouent qu'il est un «instrument parfait pour le service» de l'Étranger (CH 20,2), il ne confère pas moins à ce service une dimension nettement culturelle qui impliquerait un rapport d'adoration d'Adam vis-à-vis de l'Étranger.

À vrai dire, Éphrem ne se contente pas d'allusions au caractère cultuel du ministère, encore moins à son rapport au sacerdoce. Dans des affirmations qui ne laissent place à aucun doute, le docteur syriaque associe le service au sacerdoce, en faisant du dernier un ministère et du premier une fonction inhérente au sacerdoce. Ainsi, s'adressant à l'évêque Abraham, il l'exhorte à mettre en pratique son ministère en vue de faire honneur à son sacerdoce :

167 Le verbe *šameš* et le substantif *tešmeštā* sont d'un emploi beaucoup plus fréquent que ceux de *flaḥ* et de *fulḥanā*, que nous avons déjà rencontrés chez Aphraate. Les deux derniers termes sont rarement utilisés par Éphrem dans une perspective nettement sacerdotale. Tout compte fait, leur emploi est presque exclusivement limité à exprimer le rapport de l'homme à Dieu, ce qui tend à les rapprocher de l'acte d'adoration (cf. Nat 16,1; 17,8.10; CNis 52,12).

168 Éphrem revient à plusieurs reprises sur le service de Marthe qu'il compare à l'attitude de sa sœur qui «ne servait pas» (Virg 35,9; cf. aussi 26,2; SdDN 46,15-16).

169 Dans cette même strophe, se fondant sur le texte paulinien où l'homme est considéré comme le chef de la femme (1Co 11,3), Éphrem en infère que «la femme sert devant (*qūd-mat*) l'homme qui est son chef».

Sois une couronne pour le sacerdoce,
et que par toi resplendisse le ministère.

CNis 21,5

Le même lien est établi dans un énoncé où les sacrifices sanglants sont écartés du sacerdoce de Melchisédech, mais où le ministère n'est pas moins envisagé comme un élément essentiel du sacerdoce :

Il (le Fils) s'est revêtu du sacerdoce de Melchisédech, son type,
qui ne s'est pas « servi » (*šamšat*; litt. : a servi) de sacrifices,
(mais) a offert pain et vin (Gn 14,18).

Az 2,8

Des deux textes cités, notamment du deuxième, il est indéniable qu'en évoquant le ministère, Éphrem renvoie en premier lieu à sa dimension cultuelle. De façon tant soit peu paradoxale, comparant le ministère cultuel dans le temple à celui que réalise le vouloir pur dans le corps, Éphrem interchange les termes « servir » et « officier » (*kahen*), censés être appliqués au corps et au temple respectivement, pour attribuer le premier, « servir », au prêtre, et le second, « officier », au vouloir dans le corps (PrRef II 189,10-17)¹⁷⁰. Il va sans dire que cet aspect cultuel du ministère occupe incontestablement la première place chez Éphrem dans la conception du sacerdoce, et cela est bien visible dans l'approche qu'il réserve aux évêques de Nisibe. Une première référence à la célébration de l'eucharistie vient confirmer l'importance du cultuel dans le ministère de l'évêque Abraham :

Un autel saint pour ton service,
un trône altier pour ton honneur.

CNis 19,2

C'est également auprès de l'autel que vient se réfugier le voile du temple qui se déchira, à la suite de la déchirure de la tunique par le grand prêtre Caïphe (Mc 14,63), incident dans lequel Éphrem discerne une double symbolique : que le sacerdoce passe de Caïphe à Jésus et que l'autel couvert par le voile est désormais mis au service (*l-tešmešteh* ; pour son service) du Fils :

¹⁷⁰ Voici le texte : « Ainsi, comme le prêtre est capable de purifier le temple dans lequel il 'sert', de même le vouloir pur est-il capable de purifier le corps, le temple à l'intérieur duquel il 'officie' ».

Il (le prêtre provisoire) déchira sa tunique, un symbole du sacerdoce, que le Prêtre véritable est venu revêtir.

Le sanctuaire déchira son voile (*frīseh*) (cf. Si 50,5), un symbole de ce qu'il prit aussi sur lui l'autel du sanctuaire, pour son service.

Crucif 4,12

L'acte de dépouiller le grand prêtre de son ministère sacerdotal, signifié par le déchirement du voile du temple par l'Esprit, est une idée encore répétée plus loin dans la même collection des *Hymnes pascales*. Mais, dans ce deuxième texte, le lieu où se réfugia l'Esprit n'est pas précisé et il n'est pas invraisemblable qu'il soit l'autel mentionné dans le texte précédent, ou simplement l'Église qui vient remplacer le temple :

Car le sanctuaire où se fait le service constata qu'il n'y avait plus de pontife qui servait :

il s'en alla là où l'on fait le service. Béni soit celui qui fait resplendir son service.

Resur 3,9

Un autre domaine où s'exerce le ministère du prêtre est le baptême, domaine auquel nous aurons à revenir encore plus loin :

Le prêtre (*kahnūtā*; litt. : sacerdoce) sert ce sein (baptismal) dans son enfantement.

Virg 7,8

Tout comme chez Aphraate, l'expiation définit un élément essentiel du ministère, évoqué à chaque fois à la fin de la strophe comme ce qui constitue la fonction de l'évêque. Ainsi exhorte-t-il l'évêque Abraham à garder pur son esprit

par lequel tu fais monter la prière pour l'expiation de l'ensemble du peuple. Béni soit celui qui rend pur ton ministère.

CNis 18,11

Plus loin dans la même collection d'hymnes, c'est encore à l'évêque Abraham qu'est rappelée la tâche de « lier et délier » (Mt 16,19), confiée par le Seigneur à Simon Pierre, et qu'Éphrem finit par concevoir comme un ministère transmis à l'évêque :

Tu lieras sur terre comme lui ;
 tu délieras dans les hauteurs à son exemple.
 Ta foi ressemble à la sienne. Béni soit celui qui t'a transmis son (de
 Pierre) ministère.

CNis 21,3

Certaines de ces fonctions que nous venons d'évoquer – eucharistie, baptême – figurent parmi les ministères « volés » par lesdits hérétiques à la grande Église. D'autres fonctions y sont ajoutées, tels que l'ordination sacerdotale (*kahen*) et l'enseignement :

De l'Église, ils ont volé l'ordre de ministère de toutes sortes,
 d'ordonner et de baptiser,
 de rompre (le pain) et d'enseigner
 que le Seigneur est venu et viendra.

CH 22,21

Après avoir déterminé le sens du ministère en distinguant les domaines où il s'applique¹⁷¹, force nous est de constater que le cultuel y joue un rôle prédominant au point d'éclipser les autres fonctions. Mais ne trouve-t-on pas chez Éphrem une indication que le ministère s'exerce dans d'autres domaines, telles que la prédication ou la gouvernance ? À vrai dire, la gouvernance n'est jamais évoquée en relation avec le ministère. Il semble toutefois que, dans de rares textes éphrémiens, la prédication soit cultivée notamment par les prophètes et les apôtres comme ce qui constitue leur propre ministère. En effet, étant des hommes de parole, c'est par la prédication que les prophètes accomplissent leur ministère, auquel sont associés les apôtres. Répondant aux Marcionites qui reprochent au Fils du Créateur son retard à venir sauver l'humanité

171 Nous n'avons pas jugé indispensable d'inclure les hymnes que compose Éphrem lui-même et qui semblent destinées à être chantées dans l'église, un service quasi cultuel, car il est accompli « devant » Dieu, dans sa propre maison :

Le fruit (*yaldā*) de ton don qui sortit, mon Seigneur, de mon esprit,
 qu'il serve devant toi dans ta maison, comme a servi
 Samuel conçu par ta grâce.

Lui aussi est de la montagne d'Éphraïm (1 S 1,1) (Eccl 30,20).

Ailleurs, ces hymnes forment ainsi « une voix (qui), comme un serviteur (*šamašā*), répand ses fleurs sur la foule (*kenšē*; litt. : communautés, rassemblements) » (Resur 2,6). Beck veut lire *šemšā* (soleil), au lieu de *šamašā*, mais si l'on adopte la conjecture de Beck, le rythme 7 par 7 est rompu, car, avec *šemšā*, le stique n'aura que six syllabes. Rouwhorst, *Hymnes pascals*, textes, p. 89, adopte la lecture de Beck.

et à la quitter en la privant de son secours, Éphrem justifie de la sorte la démarche du Fils :

Il tarda à venir afin que ses prophètes remplissent leur ministère (*nšam-šūn*; litt. : servent);

il monta et se tut afin que ses apôtres proclament (*nmallūn*; litt., parlent) (le mystère).

CH 38,2

Même quand il est dit que les prophètes sont des serviteurs du fait qu'ils produisent les images (*yūqnē*) qui dépeignent le Fils (Az 4,23), c'est à leur parole qu'il est fait référence et non pas à des actes cultuels qu'ils posent.

Le concept de ministère étant précisé, il est temps de passer aux différentes fonctions sacerdotales signalées explicitement par Éphrem, autrement dit aux fonctions nommément désignées comme ministère sacerdotal. Bien que certaines fonctions aient déjà été soulignées en rapport avec la notion de ministère, l'enquête fouillée qui suivra aura pour objectif de mieux cerner chaque fonction séparément, en lui consacrant une approche la plus synthétique et la plus concise possible.

8.2.2.2 La fonction cultuelle

Comme le concept du ministère s'est avéré axé sur le cultuel, des allusions à l'activité du ministère sacerdotal dans ce domaine ont été signalées dans le paragraphe précédent. Sans avoir à nous répéter, mais en guise de simple rappel, disons que le prêtre s'est illustré dans son ministère baptismal (Virg 7,8), eucharistique (CNis 19,2) et d'expiation (CNis 18,11; 21,3). Dans ce qui suit, une investigation plus poussée sera consacrée à ces différents domaines cultuels exercés par le ministère sacerdotal.

Abordant le baptême, on ne peut manquer d'être frappé par la rareté de la mention du prêtre en tant que son administrateur attiré, en comparaison avec l'abondance des textes qui l'évoquent. Dans la perspective éphrémiennne, cet état de fait s'explique parfaitement par la relégation du prêtre au second plan et la mise en valeur des véritables auteurs qui sont le Christ¹⁷² et l'Esprit Saint¹⁷³ en premier lieu, et l'Église en second lieu¹⁷⁴. Par ailleurs, après un

¹⁷² Sur le Christ comme auteur du baptême, cf. Virg 7,10; 15,1; 31,4; Crucif 3,8.

¹⁷³ L'idée d'après laquelle l'Esprit Saint est auteur du baptême est moins attestée chez Éphrem, mais non pas absente pour autant; cf. Virg 7,1; SdDN 2,3-6.

¹⁷⁴ L'Église peut être considérée comme recevant le baptême par les trois Noms divins (Virg 27,4) lors de la fête pascale (Ieun 5,1), comme elle n'est pas moins actrice lorsqu'elle baptise elle-même ses enfants (Resur 3,15).

coup d'œil sur les textes qu'Éphrem réserve au baptême, force est de constater que, dans la plupart des cas, l'évocation du prêtre comme acteur est attestée dans les *Hymnes de l'Épiphanie*, dont certaines sont d'authenticité douteuse, sans qu'elle soit tout à fait absente dans les autres collections d'hymnes. Tenant compte de ce détail, notre étude privilégiera presque exclusivement l'œuvre authentique d'Éphrem, mais nous renverrons, en notes, aux *Hymnes de l'Épiphanie* dans le souci de les mettre en dialogue avec l'ensemble de l'œuvre éphrémien.

Aux présumés hérétiques qui interprètent à leur guise les paroles du Seigneur, Éphrem rappelle que le baptême fut confié par Jésus lui-même à ses disciples (cf. Mt 28,19; Ac 2,38)¹⁷⁵, lequel baptême, ajoute-t-il, ne se donne qu'une seule fois pour la rémission des péchés (cf. He 6,4)¹⁷⁶:

Il a autorisé ses disciples, une seule fois,
d'expier par l'eau les péchés de l'humanité.

CH 2,3

À la différence de Virg 7,10, où, s'inspirant de l'image de l'huile, c'est le Christ qui plonge pour sauver Adam, dans HdF 82,10, c'est aux apôtres (*šlīḥē*) qu'est assignée la tâche de délivrer du Léviathan, bête féroce de la mer, l'âme humaine, cette perle que les apôtres plongeurs, revêtus de l'huile, recherchent au fond de la mer. Les disciples sont bien représentés par Simon Pierre¹⁷⁷, dont le troupeau qui lui est confié par le Seigneur ne cesse de croître en nombre, car, d'après les propres paroles que lui adresse Éphrem:

Tu as fixé la croix dans l'eau.

Virg 15,6

Si l'on excepte Virg 7,8, où l'administrateur est clairement le prêtre, et compte non tenu de ce qui est dit des disciples et de Simon Pierre, le rôle du ministre ecclésial dans le baptême n'est pas explicitement mis en évidence¹⁷⁸. Il semble

¹⁷⁵ Sur le rôle des apôtres dans les *Hymnes de l'Épiphanie*, cf. 9,12; 11,5.

¹⁷⁶ Dans le texte cité, CH 2,3, Éphrem reprend l'expression « une seule fois » (*ḥdā zban*) de la Peš dans He 6,4, en lui joignant *balḥūd*, manière d'insister sur un baptême administré une seule fois. Rappelons que la Peš traduit « être illuminé » (*photisthentas*) par être baptisé (*l-ma'mūdītā nḥet*; litt.: est descendu dans le baptême).

¹⁷⁷ Le rôle de Simon Pierre dans le baptême est également souligné dans HdF 7,25, rôle qui sera continué par le prêtre (Epiph 7,26-27).

¹⁷⁸ Le prêtre comme administrateur du baptême est souligné dans Epiph 4,4; 5,7-9; 7,26-27; 11,6.

surtout étrange que, parlant des trois évêques de Nisibe et d'un évêque d'Édesse, Barsès, Éphrem ne mentionne jamais leur ministère baptismal. Il faut toutefois se rendre compte du fait que le docteur syriaque ne cherche pas à détailler toutes les fonctions des évêques, mais à mettre en valeur les ministères qui lui semblaient pertinents dans la période de persécution dont était victime l'Église syriaque. Ce n'est qu'implicitement qu'on repère une allusion au rôle de l'évêque qui baptise¹⁷⁹, grâce à la mention de Nisan et à la fête pascale qui, comme le note Beck, s'accompagne du baptême des catéchumènes :

Nisan rafraîchit les jeûneurs ;
il oint, baptise et rend blanc.

Virg 7,2

Mais ne trouve-t-on pas dans la polémique d'Éphrem contre lesdits hérétiques des indices sur le rôle des ministres ecclésiaux dans l'administration du baptême ? À vrai dire, il n'est pas dit que les renégats (*kafūrē*) qui ont dérobé le baptême à la grande Église, avec d'autres réalités telles que la Trinité, l'eucharistie et l'Écriture Sainte (CH 27,3), occupent un rang dans la hiérarchie sacerdotale. Du moins ne sont-ils pas présentés comme tels par Éphrem. Parmi les trois hérétiques que sont Marcion, Mani et Bardésane, seul le dernier était diacre ou presbytre. Ce qui préoccupe Éphrem, qui dénonce leur plagiat, c'est plutôt leur projet arrogant d'appeler les communautés qu'ils fondent par leur propre nom au lieu de les appeler par le nom de leur véritable fondateur, le Christ (CH 23,6). Mais qu'en est-il de l'Arien qui, selon Éphrem, baptise par les trois Noms de la Trinité, et qui finit par détruire « ce par quoi il a été baptisé » (HdF 65,3-5), en réduisant le Fils à une créature et, par conséquent, en dissolvant la Trinité et en annulant le baptême ? Fidèle à la vérité, celle de la doctrine trinitaire qui donne validité au baptême, Éphrem fait part de son souci d'enquêter pour savoir qui a reçu un baptême valide et qui a été baptisé par un « prêtre séparé » (*kahnā flīgā*), un évêque arien¹⁸⁰ :

179 Dans *Baptême*, p. 125, Beck veut montrer qu'en la personne de l'évêque, un rapport est établi entre l'Église et le baptême. Même allusion dans Epiph 11,8, où, parmi les trois pasteurs dont deux veilleurs (*irē*) invisibles, le troisième, « manifeste, qui baptise », se rapporterait à l'évêque, d'après la conjecture de Beck, version, p. 172, n. 16, qui constate toutefois que le texte est en partie corrompu.

180 Après avoir identifié le *kahnā flīgā* à un évêque, Beck, *Dōrea und charis*, p. 119-125 développe les raisons qui expliquent soit le caractère vide du baptême arien, soit son caractère hérétique, ce qui, dans le deuxième cas, nécessite une rebaptisation. Cf. aussi Beck, *Baptême*, p. 122-123, qui discute la validité du baptême en rapport avec la foi et conclut que

Qui ne dispute	et n'interroge
son compagnon : « Qui donc	t'a baptisé et d'où
vient ton baptême » ?	Qui ne met en garde :
« Que ne te baptise la main	d'un prêtre séparé ».

HdF 59,2

L'approche que réserve Éphrem au rôle du prêtre dans la célébration de l'eucharistie ne se distingue pas trop de celle qu'on a exposée sur son rôle dans le baptême : c'est là une rare mention du prêtre comme célébrant, car le véritable auteur est le Christ lui-même, voire l'Église dont la fonction est plus explicite que celle du Christ comme auteur¹⁸¹. Mais qu'en est-il des hérétiques, de la valeur de leur propre eucharistie et, surtout, de ceux qui président à sa célébration ? À plusieurs reprises, nous avons fait référence à ce texte où lesdits hérétiques veulent imiter, mais sans succès, l'ordre régnant dans la grande Église, en tentant notamment de « fixer un simulacre (*dūmyā*) d'autel » (CH 19,7). Une expression similaire, « simulacre de sang », qu'on trouve appliquée au sang eucharistique, est justifiée par leur négation du corps de Jésus pris de Marie (CH 47,1)¹⁸².

Si l'on envisage le contexte polémique, Éphrem semble peu soucieux de préciser l'identité de celui qui procède à la fraction du pain. Contrairement au baptême où il est fait mention du « prêtre séparé » qui administre le mystère, aucune indication n'est donnée sur le ministre qui préside à l'eucharistie, si l'on excepte ce qui est dit de Mani qui, se prenant pour le « Messie », « rompt son corps à ses disciples » (CH 22,14). En revanche, on est un tant soit peu mieux informé sur les ministres de la grande Église dans leur administration des deux mystères de l'initiation. Concernant le baptême, il a été souligné qu'Éphrem omet sa mention parmi les tâches attribuées aux évêques de Nisibe et d'Édesse. Cela n'est pas le cas pour l'eucharistie, où le rôle du ministre ecclésial est nettement mis en valeur en tant que président de la célébration eucharistique. Ainsi, clôturant une hymne sur l'évêque Abraham, Éphrem exhorte à la purification de toute la personne du ministre, ce qui s'avérerait en fin de compte insuffisant

si l'Arien manquait de foi au moment du baptême, celui-ci est invalide, tandis que si son doute a suivi son baptême, son attitude est assimilée à une ingratitude.

181 Le thème du Christ comme prêtre lié à l'eucharistie est bien présent dans l'œuvre d'Éphrem ; à titre d'illustration, cf. Az 2,7-8 ; Crucif 3,10 ; Virg 36,4 ; 31,4. Pour l'Église comme auteure de l'eucharistie, cf. Az 6,6 ; CGeX 119,14-16.

182 Nous n'avons pas à nous étendre sur cette polémique axée principalement sur le docétisme dont Éphrem accuse lesdits hérétiques ; à ce sujet, cf. CH 47,2-6. Sur cette polémique antimarcionite touchant l'eucharistie, cf. Beck, *Eucharistie*, p. 46 et 66.

en comparaison avec la grandeur et la sainteté du mystère de l'offrande qu'il célèbre :

Cela n'est pas suffisant pour le prêtre et son nom (*kūnayah*; litt. : sur-nom)
 qui offre le corps vivant.
 Qu'il se purifie à tout moment,
 car il se tient comme médiateur
 entre Dieu et l'homme (*našūtā*, litt. : humanité).
 Béni soit celui qui a purifié ses serviteurs.

CNis 18,12

Avec le terme de « médiateur », le ministre ecclésial se voit attribuer une mission qui n'appartient pas à l'ensemble des fidèles, ce qui le dote d'une responsabilité devant Dieu et vis-à-vis de la communauté. Dans un autre texte, le prêtre qui offre est explicitement nommé et mis en opposition avec les anciens prêtres, ceux qui ont désiré voir la bonté de Dieu et ne l'ont pas vue, et les prêtres « intermédiaires » (*meš'ayē*; litt. : qui arrivent au milieu) qui ont pris en haine sa bonté. Et le texte continue :

Les prêtres des Églises t'ont pris dans leurs mains (*b-ḥūfnayhūn*, litt. : dans le creux de leurs mains),
 toi, pain vivant qui t'es abaissé et t'es mêlé à nos sens.

Virg 35,12

Ce n'est pas tant l'acte de prendre dans la main qui singularise l'action du prêtre qui officie, car elle est dite ailleurs de tous les fidèles¹⁸³, que la référence nominale aux prêtres d'Église et à leur comparaison avec les prêtres de l'Ancienne Alliance qui les met à part dans la communauté.

En abordant l'expiation, on ne quitte pas définitivement les sacrements de l'initiation chrétienne, car ces derniers contribuent à l'obtention de la rémission des péchés. Si, dans le baptême, la rémission des péchés a Dieu, en l'occurrence le Christ¹⁸⁴, comme auteur premier, ils n'en sont pas moins confiés par celui-ci aux ministres ecclésiaux, et d'abord aux disciples de Jésus.

¹⁸³ Cf. Eccl 13,20, où le discours, s'adressant à tous les fidèles, les exhorte par ces mots : « Recueillez dans vos mains (*b-ḥūfnaykūn*), prenez le trésor de la vie ».

¹⁸⁴ La rémission des péchés comme action réservée au seul Dieu est un thème récurrent chez Éphrem, cf. SdDN 17,7sv ; 38,8-14 ; 41,8sv ; 44,7-15. Sur le Christ comme auteur de l'expiation, cf. Virg 31,4, et dans l'eucharistie, cf. Eccl 32,2.

Sans avoir à entrer dans les détails de la polémique éphrémienne, le premier reproche que le docteur syriaque formule contre les Manichéens consiste à dénoncer leur négation de Dieu comme l'unique auteur de l'expiation et, par conséquent, leur prétention de vouloir s'attribuer à eux-mêmes le pouvoir de remettre les péchés (CH 2,2) ; le deuxième grief qu'Éphrem leur impute est la contradiction entre la doctrine qu'ils confessent sur le mélange physique du bien et du mal d'une part et, d'autre part, la purification qui, au lieu de s'effectuer par des moyens physiques tels que les médicaments, et cela en conformité avec leur conception physique du mal, est attribuée plutôt à une rémission qui relève de l'ordre invisible, donc non matérialiste :

Par conséquent, ceux qui doivent libérer les hommes du mal par une action (*ba-'badā*) visible, voici qu'ils expient les dettes des hommes par un pardon invisible.

Ov 51,16-20

Éphrem conclut que ce pardon des péchés est fallacieux et trompeur et ceux qui prétendent l'avoir accordé voient leurs péchés septuplés (Ov 51,20-23). En insistant sur le fait que Dieu nous pardonne « au prix de notre souffrance » (pénitentielle) (CH 2,3)¹⁸⁵, Éphrem s'attaque à une conception magique défendue par les Manichéens, d'après laquelle le pardon est obtenu par des « morceaux de pain » (cf. Ez 13,19) offerts à ceux qui ont pouvoir d'accorder la remis-

185 Citant ce texte, Murray, *Symbols of Church*, p. 185, se demande s'il faut comprendre l'expression « lier et délier » attribuée aux disciples comme une référence au sacrement de pénitence. L'auteur souligne l'ambiguïté de la position d'Éphrem qui s'expliquerait par le fait qu'au « lier et délier » imputé aux disciples est associé le pardon qui s'obtient par la souffrance pénitentielle du fidèle. La position d'Aphraate n'est pas moins ambiguë, affirme Murray, *ibid.*, p. 185-186, même si une référence au sacrement pourrait être déduite du terme « prière » (708,1-9) qui pourrait renvoyer à l'acte par lequel l'autorité ecclésiale admet le pénitent à la communion ecclésiale. Bien avant Murray, Beck, *Reden*, p. 68-70 relève l'insistance chez Éphrem sur le caractère personnel de la pénitence dans l'obtention du pardon, mais il n'exclut pas l'élément ecclésial représenté par les deux termes *šrā* (délier) qui signifie la réconciliation ecclésiale et de *esar* (lier) qui renvoie à l'excommunication du pécheur. Dans des publications ultérieures, comme dans *Dōrea und charis*, p. 110-111, Beck tend à voir dans le seul texte de CH 2,3 une allusion à la discipline ecclésiale de pénitence : « Hier wird wohl eine kirchliche Bussdisziplin erwähnt, von der Éphrām sonst in seinen Werken, so weit ich sehe, nicht spricht ». En revanche, dans *Polemik gegen Mani*, p. 21-22, Beck avait conclu, à la lumière de CH 2,2-5, à l'absence de toute discipline de pénitence chez les Manichéens. Quant à de Halleux, *Éphrem le syrien*, p. 344, il est d'avis qu'Éphrem envisage la « pénitence pénible » « comme une contrition intérieure que comme l'institution publique ».

sion des péchés (CH 2,4)¹⁸⁶. C'est une démarche qu'Éphrem qualifie de « farce » (še'ya), rappelant que les « morceaux de pain » dont parle le prophète Ézéchiël constituent une offrande aux fausses prophétesses en échange de pratiques de divination ce qui, conclut le docteur syriaque, « annule la pénitence en raison des pots-de-vin (satisfaisant) les estomacs » (*karsatā*; litt. : ventres). Face à une telle aberration, il est normal qu'Éphrem s'emploie à soutenir la juste conception du pardon qui tient comme indissociables les deux bouts de la chaîne, la miséricorde divine et la pénitence humaine¹⁸⁷.

Après avoir étudié l'expiation comme fruit obtenu par les sacrements de l'initiation et exposé la critique adressée par Éphrem à la conception que s'en font les Manichéens, venons-en à présent à la rémission des péchés commis après la réception du baptême, lorsqu'ils sont un acte posé par des responsables ecclésiaux. Deux références peuvent orienter vers l'activité de l'Église moyennant ses ministres : l'acte de lier et de délier et le don des clés. Nous avons cité ce texte (cf. CH 2,3), où est accordé aux disciples le pouvoir de lier et délier, en rapport avec la pénitence comme acte de l'homme pécheur. Traduisant un pouvoir essentiellement divin (cf. Eccl 11,4; 51,2; 38,18), l'acte de lier et de délier est transmis prioritairement à Simon, le Céphas, en association avec le don des clés :

Heureux es-tu aussi¹⁸⁸ Simon Céphas,
porteur des clés que l'Esprit forgea.
Noble est la parole et indicible (cf. He 5,11),
celle qui lia et délia au ciel et sur la terre (*l-el wa-l-taht*, litt. : en haut et
en bas).

Virg 15,6

186 Pour l'ensemble de ces textes que nous venons de citer et de commenter, cf. Beck, *Polemik gegen Mani*, p. 21-24.

187 Étant donné que l'exposé d'une telle conception nous éloigne de notre sujet, nous ne faisons que renvoyer aux textes poétiques les plus importants d'Éphrem : Virg 3,9-10; 46,12-27; Virg 47,1-20; 50,4-12.22-27; SdDN (cf. n. 15); Eccl 3,3-4; 5,15-17; 34,1-9.

188 C'est dans la strophe précédente que la première béatitude est prononcée en faveur du disciple bien-aimé, qui est enrichi par l'amour, « clé de ce trésorier » sur la poitrine duquel il s'inclina pour puiser dans le mystère divin et confesser que le Verbe est Dieu (Jn 1,1). Comme Aphraate qui s'élevait contre le pasteur arrogant, Éphrem profère la malédiction contre lesdits hérétiques, Marcion, Mani et Bardésane, les accusant de « cacher les clés » qui permettent aux fidèles d'entrer dans le royaume de la vie, et leur prédisant, comme il le faisait dans Ov 51,16sv, un jugement sévère pour avoir « erré et fait errer la multitude » (CH 51,15).

À l'intention des hérétiques qui donnent leurs noms aux fidèles qui ne leur appartiennent pas, Éphrem rappelle que le chef des disciples, même doté du « don des clés », n'a pas osé appeler par son propre nom le troupeau de son Maître (cf. 1 Co 1,12) (CH 56,5). Ce pouvoir accordé à Simon Pierre est le même qui est transmis à Abraham, l'évêque de Nisibe, transmission qu'Éphrem justifie par la foi confessée à la fois par le chef des apôtres et l'évêque (CNis 21,3)¹⁸⁹. Même si les textes à l'appui s'avèrent peu nombreux¹⁹⁰, la fonction de remettre les péchés confiée aux disciples et, à leur suite, aux ministres ecclésiastiques, est attestée non seulement dans la grande Église, mais aussi dans les communautés séparées, où ce sont leurs chefs qui exercent pernicieusement cette tâche, entraînant leur condamnation et recevant de Dieu un jugement des plus sévères pour avoir trompé leurs ouailles.

Hormis ces domaines cultuels que nous venons d'évoquer, on ne trouve aucune trace d'une quelconque activité des ministres ecclésiastiques dans les autres domaines cultuels, notamment dans la célébration du mariage, ou l'onction des malades. Notons très brièvement que les différents contextes où Éphrem traite du mariage sont polémiques, quand il dénonce le rejet du mariage, notamment par les Marcionites, qui le jugent essentiellement mauvais (CH 45,6-10). Il condamne aussi la contradiction de ces derniers lorsqu'ils refusent d'admettre la présence de l'Étranger aux noces de Cana tout en le présentant comme jovial pour l'opposer aux adeptes du Créateur qui, comme Jean Baptiste, doivent se soumettre au jeûne (cf. Mt 9,14-15 et parall.) (CH 47,3-4). Éphrem ne partage pas cette conception dépréciative du mariage. Il prend justement la défense du mariage en montrant que les noces de Cana sont une préfiguration du festin de joie en Éden (Virg 16,2), aussi bien qu'une image des fiançailles du Christ et de son Église (Virg 33,1-3)¹⁹¹. Encore moins peut-on infé-

189 Le texte a été cité *supra*, p. 421 et sera cité *infra*, p. 531.

190 Voulant identifier la personnalité à laquelle fait allusion l'expression « lia et délia » dans Eccl 11,8, Beck a certainement raison d'exclure une référence à Simon Pierre, étant donné que la liste des personnes retenues dans le texte d'Éphrem et qui ont contribué à faire triompher la vie sur la mort appartiennent à l'Ancienne Alliance : Moïse, David, Aaron. Cependant, la mention de celui que « l'amour de la vie » « a élevé dans les hauteurs » ne désigne pas Élie (2 R 2,11), comme le suppose Beck, mais bien Hénoc (Gn 5,24). Car le texte d'Éphrem est suffisamment clair quand, pour distinguer les deux personnes, il recourt à l'expression « il y a celui qui ». En la répétant, il désigne à chaque fois une personnalité différente. Par conséquent, il est plus conforme à la logique du texte d'Éphrem de voir dans « il y a celui qu'il (l'amour de la vie) a élevé dans les hauteurs » une référence à Hénoc et dans « il y a celui à qui il a donné des clés et il a délié et lié » une allusion à Élie.

191 Peut-être faut-il traduire *L-'almîn* dans la sentence *wa-gnūneh nqīš wa L-'almîn hū* (Virg 33,3), par « à jamais » et non pas par « für die Menschen » (pour les hommes), comme le suggère Beck.

rer une présence de ministres ecclésiaux dans la polémique menée par Éphrem contre la conception du mariage telle qu'elle est formulée par Bardésane et ses adeptes. En fait, le mariage qu'Éphrem condamne chez Bardésane n'est pas tant l'union humaine, que le mariage supposé être contracté entre le « Père de la vie » et la mère de Jésus (CH 55,1), qui a donné naissance à « notre Seigneur » lequel « a été engendré de deux, d'après le modèle (*b-razā*) du mariage » (CH 55,2).

Dans une courte allusion au rite des funérailles tel qu'il est pratiqué dans l'Église syriaque, Éphrem ne mentionne pas le ministre ecclésial censé être chargé d'officier le service funèbre, mais parle de l'Église elle-même qui aurait souhaité accompagner, par la prière, les morts ariens qui se sont séparés d'elle (CNis 28,9)¹⁹². Quant à ce qui s'apparente à une onction des malades, Éphrem n'hésite pas à évoquer des « visiteurs », difficilement identifiables, qui viennent prier et oindre le malade et, au cas où il serait habité par le Mauvais, pour l'en libérer (CH 46,2). Beck se montre sceptique à l'égard de la thèse défendue dans l'Editio Romana et par Rücker, d'après laquelle les visiteurs sont assimilés aux périodeutes, ces prêtres chargés par l'évêque de tournées pastorales dans les campagnes. Il est plus enclin à admettre que ces visiteurs seraient des ascètes dont parle Clément, thèse à laquelle il est difficile de souscrire¹⁹³.

8.2.2.3 La fonction de prédication

Le kérygme, la prédication comme substantif, ou le verbe « prêcher » sont autant de termes récurrents et fréquemment employés par Éphrem. Ils peuvent être attribués à des acteurs très différents, tels que des êtres inanimés dans un sens plutôt métaphorique, ou des acteurs humains qui ne sont pas nécessairement investis du statut sacerdotal. Qui plus est, ce qui semble même surprenant, mais qui s'explique par le contexte polémique dans lequel Éphrem éla-

192 L'essentiel du rôle de l'Église consiste dans l'accompagnement du défunt par le chant des Psaumes et par l'imposition des mains sur ses yeux, qui, selon Beck, pourrait renvoyer à l'imposition du pain eucharistique. Sans chercher à trop spéculer sur la manière dont le geste est exécuté, une question demeure en suspens : le service funèbre était-il formé essentiellement par la célébration de l'eucharistie, ou formait-il une partie de celle-ci ?

193 Cf. version, p. 161, n. 3. Beck renvoie à Clément, *Epistula ad Virgines*, 1 12, où il repère des verbes et des expressions apparentés à ceux du texte d'Éphrem, tels que « visiter » (*s'ar*) et *ba-šlūtā mawmēn*, cette dernière expression rejoignant, aux yeux de l'éditeur, l'exorcisme dont parle le texte d'Éphrem. Cependant, s'il est vrai qu'Éphrem ne mentionne pas les « presbytres de l'Église » de Jc 5,14, ni l'expulsion du démon, ou du Mauvais, il en reprend l'expression « prier sur » (*nšalūn 'al*) et emploie un synonyme du verbe « oindre » (*mšah*), celui de « signer » (*ḥatem*). Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître qu'aucune explication concernant les « visiteurs » ne s'impose et, sur ce sujet, on reste dans le domaine de l'hypothétique.

bore sa pensée, la terminologie se trouve davantage développée en rapport avec lesdits hérétiques et avec leur activité. Toutefois, à part celle des Ariens et de leurs évêques, la prédication des dénommés hérétiques, ou des païens, ne sera envisagée ici qu'incidemment et de façon très succincte, par fidélité à notre option première et fondamentale, qui est de traiter de la prédication seulement comme fonction du ministre sacerdotal. Cependant, une telle restriction ne peut ignorer les antécédents de cette fonction dans l'A.T., notamment par les prophètes, et surtout la prédication de Jésus lui-même et de l'Église, qui forment le fondement et le cadre de toute prédication valide

Au sens strict, la prédication relève d'une activité humaine, qui s'exprime essentiellement par la parole, sans exclure pour autant le rôle de l'acte¹⁹⁴. Ce n'est que dans des contextes polémiques qu'Éphrem oppose le kérygme à la puissance créatrice, laissant entendre auxdits hérétiques, en l'occurrence aux Manichéens, que leur kérygme est incapable de changer la nature de l'âme qu'ils considèrent comme mauvaise, et qu'un tel changement relève uniquement de la puissance créatrice (*'abūdūtā*) de Dieu (PrRef II 121,25-122,5). Autrement, Éphrem élabore une conception essentiellement positive de la prédication, dont le critère ultime est la Parole de Dieu :

Non pas la parole de l'homme qui porte le kérygme ;
la parole de l'homme sera retranchée et tombera tout ce qui lui est rattaché.

194 L'acte peut précéder et rendre crédible le kérygme, comme lorsque le Seigneur rend l'ouïe au sourd durant sa vie terrestre afin qu'après sa résurrection et armé de la « vérité » (*šra-reh*) sur Jésus par la parole accordée aux sourds, l'homme ne doute plus « du kérygme de la parole » sur la résurrection (SdDN 11,6-9). L'acte peut aussi accompagner la prédication et en faire ainsi partie. Cela, on le trouve actualisé par la façon dont les disciples prêchent la Passion et la résurrection du Christ, en renvoyant à l'une et à l'autre par la persécution qu'ils endurent et les miracles qu'ils opèrent à l'une et à l'autre respectivement (SdDN 32,19-22). C'est surtout en lien avec l'enseignement que le rapport avec l'acte, avec les œuvres, est établi. Et d'abord cette critique qu'Éphrem adresse auxdits hérétiques, leur reprochant que leur enseignement est loin d'être confirmé par des actes, des miracles qu'ils sont incapables d'opérer (PrRef I 57,20-45). Ainsi conçu par Éphrem, le rapport peut accorder à l'acte la primauté sur la parole ; c'est ce qui ressort du conseil qu'il donne à l'évêque Abraham :

Que ton enseignement se distingue, plus par l'acte que par les paroles ;
semant peu de paroles, laboure notre terre (*ar'an*) par des actes (CNis 17,7).

Il se peut même qu'il y ait dissociation entre acte et enseignement, comme lorsqu'il est dit qu'il devient désormais impossible au Seigneur ressuscité, voulant informer Paul sur sa véritable identité du Fils, de recourir à l'acte et qu'il doit se contenter de la parole (SdDN 33,25-34,11).

À la Parole de Dieu est suspendu le kérygme de la vérité (*šrarā*).
 À cette Parole qui porte le tout, suspends ton enseignement, ô disciple.

SdF VI 173-180

Cette « vérité » est évoquée ailleurs pour dire qu'elle constitue pour les prédicateurs ce que sont l'argent pour le commerçant, la semence pour le laboureur et les oreilles pour les auditeurs (Virg 39,1). Elle est le seul port de salut, l'unique critère qui protège les simples fidèles face à l'erreur des évêques ariens, en accordant aux premiers le droit à l'insoumission au cas où le discours des derniers contredirait la vérité de l'Évangile (VI 165-172)¹⁹⁵. Contre Bardésane qui opte pour l'existence de plusieurs Êtres à côté du seul Être, Dieu, c'est l'Écriture où une telle doctrine n'a pas de trace qui constitue le critère, qui la juge et la condamne (Eccl 48,7).

Cela suffit pour délimiter le fondement christologique et le cadre ecclésial de toute prédication valide et, par conséquent, distinguer entre les vrais et les faux prédicateurs. On ne peut certes ignorer que la prédication est la mieux représentée par les prophètes auprès de qui elle prend racine et qu'Éphrem, comme nous l'avons déjà noté, présente comme formant un couple avec les apôtres¹⁹⁶. Bien que prophètes et apôtres prêchent une seule et même vérité (CH 14,7.9; 55,9), l'accent que chaque groupe met sur un ou plusieurs aspects de cette vérité introduit une différence entre eux. En effet, tandis que les prophètes prêchent la conversion, souligne Éphrem, les apôtres prêchent la résurrection du Fils (Eccl 9,14)¹⁹⁷. Sur la prédication que chaque catégorie réserve au Christ, il est souligné que les prophètes recourent aux « types », aux « mystères-symboles » (*razē*) pour exprimer le mystère de Jésus¹⁹⁸, lesquels n'ont plus de raison d'être avec la venue dans la chair du Fils dans le monde, tandis que c'est l'incarnation que prêchent effectivement les apôtres. Autrement dit, les apôtres ne peuvent plus se contenter de proclamer une « image » du Christ, dès lors qu'il s'est incarné; leur tâche est désormais de prêcher sa Bonne Nouvelle:

195 Dans la même collection des *Sermons de la foi*, Éphrem reproche aux Ariens de s'obstiner à rechercher la vérité qui brille comme le soleil, comme si elle était cachée, hermétique, recherche que le docteur syriaque qualifie de subtile (*qaṭināyit*) (SdF VI 17-18.25-32). En cela, leur méthode louche les distingue de celle de l'Église dont la doctrine, éclairée par la vérité du Fils, est manifeste comme la lumière (CH 23,2).

196 Cf. *supra*, p. 226 et n. 25.

197 Un texte déjà commenté *supra*, p. 63.226.

198 Cf. Az 4,27; 6,10-12; 12,3.

Aux prophètes, son image ;
aux apôtres, sa Bonne Nouvelle.

Virg 8,4

Si, avant sa venue sur terre et après son départ, le Christ est prêché, c'est bien lui qui, durant sa vie terrestre, assume la fonction de prédicateur. Avec sa venue dans le monde, une nouvelle ère est inaugurée et, comme le déclare Éphrem, les « prédicateurs », ceux de l'Ancienne Alliance, « se sont tus » (CH 25,5). C'est bien l'effet du kérygme du Christ qui cause la cessation de la prédication prophétique et vient sevrer les mystères-symboles déjà fatigués (Az 12,3). Quels que soient les thèmes prêchés par le Christ, ce qui nous intéresse n'est pas tant le contenu de la prédication que le fait qu'il est le prédicateur par excellence. En considérant sa prédication comme le critère de toute doctrine vraie, Éphrem n'hésite pas à défier les Manichéens en leur demandant si « Jésus leur a prêché une quelconque épuration (*ṣūllalā*) en Judée et s'il a enseigné l'adoration des étoiles qu'adore Mani » (PrRef 11 209,5-9). Toutefois, la parole ne semble pas avoir été l'unique moyen par lequel Jésus prêcha ; l'expression corporelle pourrait être un biais encore plus efficace, plus performatif, lorsqu'Éphrem, jouant sur les mots, non seulement voit dans le repos de Jésus au puits l'annonce du repos accordé à la Samaritaine (Virg 17,7), mais surtout quand il considère les clous transperçant son corps comme ce par quoi Dieu témoigne de l'agressivité du peuple juif qui l'a mis à mort (CH 39,11).

Même si les énoncés explicites d'Éphrem sur la prédication proprement sacerdotale sont rares, notre docteur n'affirme pas moins que la prédication de Jésus est en accord total avec celle qui sera bientôt exercée par les disciples. On trouve attestée la preuve de cette conformité entre la prédication de Jésus à Paul sur le chemin de Damas, laquelle exprime la grandeur du Seigneur exalté qui se traduit en toute modestie d'une part, et la prédication des disciples qui, d'autre part, prêchent le Seigneur par la grandeur des miracles qu'ils opèrent, tout aussi bien que par leur modestie de gens persécutés :

Afin que la prédication que les disciples avaient prononcée (*maḥrẓīn* ; litt. : avaient prêché) sur lui (Jésus) devant la multitude ressemble à cette prédication qu'il avait donnée (*maḥrez wā* ; litt. : avait prêché) de lui-même.

SdDN 32,25-33,1

Nous avons déjà évoqué l'accord entre la prédication des apôtres et celle des prophètes. Éphrem fait aussi valoir la prédication des apôtres en elle-même et pour elle-même, en parlant du groupe des disciples, ou en privilégiant cer-

tains d'entre eux, comme Simon Pierre et Paul. C'est de la bouche de Satan qu'Éphrem tire l'aveu par lequel celui-ci exprime sa crainte :

Si Jésus s'est choisi des prédicateurs, serait réduit au silence
notre kérygme dont est rempli l'univers.

CNis 60,13

Pour bien représenter les difficultés de la prédication que rencontreront ses apôtres, Jésus invite Simon Pierre à faire comme lui, marcher sur les eaux dont les vagues violentes représentent les écueils inhérents à leur fonction de prédicateurs (CH 25,10). Il est par ailleurs logique que, par fidélité à l'Évangile, Éphrem accorde plus d'importance à la prédication des apôtres qu'à tout autre fonction, cultuelle ou de gouvernance. Passant d'un pêcheur de poissons à un pêcheur d'hommes, Simon Pierre, choisi comme chef des apôtres, jette son nouveau filet, la Bonne Nouvelle (Virg 43,13) et ramasse les hommes morts pour les conduire à la vie, après avoir ramassé des poissons, destinés à la mort, pour servir de nourriture aux hommes (Virg 43,1-4). Comme conséquence de la prédication, Éphrem entrevoit à l'horizon le sort tragique qui attend Pierre, haï pour avoir donné le salut en contribuant à détruire la mort et le péché, après avoir été aimé comme simple pêcheur fournissant des poissons à la mort (Virg 43,6-7). Si la prédication de Pierre l'a conduit à la crucifixion, Paul se présente comme le prédicateur de la croix. Ainsi, ayant été aux ordres des Juifs pour persécuter les chrétiens, Paul se trouve « rempli par le doux kérygme de la croix » (SdDN 22,22-23).

L'accord défendu par Éphrem entre la prédication des apôtres et celle des prophètes, corroboré par l'accord entre la prédication de Jésus et celle des apôtres, se trouve continué par cet autre accord entre la prédication des apôtres et leurs successeurs immédiats qui ont reçu et communiqué fidèlement le dépôt de la foi, avant que n'interviennent les hérésies :

Les apôtres ont prêché des années durant,
d'autres aussi, après eux,
et il n'y avait pas encore de l'ivraie.

CH 24,20

Au-delà des différences doctrinales qui séparent les véritables prédicateurs de l'Église et lesdits hérétiques, Éphrem porte un jugement de principe susceptible de fixer la ligne de démarcation entre les deux groupes. En effet, tandis que l'Église rejette leurs livres, eux admettent ses livres, et par conséquent, finissent par sceller à leur insu la victoire du Christ en reconnaissant l'authenticité de ses prédicateurs :

Ils ont donné à leur insu
la couronne au Vrai (le Christ), car ils ont reconnu ses prédicateurs¹⁹⁹.

CH 2,13

Il est vrai que les prédicateurs mentionnés ici en rapport avec les Livres désignent plutôt les évangélistes – encore trouve-t-on Moïse nommé explicitement dans le texte – que les prédicateurs ecclésiaux. Il reste cependant que les Livres reconnus par la grande Église, en lien avec ses prédicateurs, constituent un des critères fondamentaux de toute prédication valide. Nous avons déjà démontré que l'absence de la *hylē* dans la doctrine de l'Église suffit à la discréditer et à la déclarer fausse (cf. PrRef I 140,40-141,5)²⁰⁰.

Quant aux évêques de Nisibe et d'Édesse, Éphrem ne manque jamais l'occasion de leur rappeler, ou rappeler à leurs Églises, leur fonction de prédication²⁰¹. À première vue, révélant l'exploit de chacun des trois évêques de Nisibe, Jacques, Babu et Vologèse, le docteur syriaque semble imputer la prédication au troisième, tandis qu'au premier revient le mérite d'avoir bandé les blessures des fidèles et au second de les avoir nourris (CNis 14,2.4). Cette vision répond à des situations de crise, à chacune desquelles chacun des trois évêques contribua à apporter une solution: le premier évêque peina à déraciner les épines, le second bâtit un siège qui protégea la communauté et le troisième y «sema les paroles de son Seigneur» (CNis 14,3). Comparé à Aaron qui fabriqua le veau d'or par les pendatifs d'or ôtés aux oreilles des femmes (Ex 32,2-3), Vologèse perça les «oreilles du cœur» de son peuple, suspendant les «boucles qu'il forgea à partir des clous» de la croix (CNis 14,5-6). Tout comme Paul, Vologèse prêcha la croix, source de salut²⁰².

199 Beck traduit le dernier hémistiche *d-awdī b-karūzaw* par «den sie bekannten sich zu seinen Herolden» (car ils se sont reconnus comme ses hérauts), comme si le traducteur comprenait que la victoire du Christ s'explique par la conversion desdits hérétiques et non pas parce qu'ils ont reconnu que les prédicateurs du Christ sont dans le vrai.

200 Cf. *supra*, p. 103.

201 Ortiz de Urbina, *L'évêque*, p. 144, souligne que, pour Éphrem qui parle des évêques de son Église, «la tâche principale du pasteur est de nourrir son troupeau avec des pâturages sains», comprenant par là la prédication par la parole et les œuvres. Toutefois, à la p. 143, il soutient que «le premier devoir de l'évêque, encore plus important que celui de la prédication, est le témoignage des vertus évangéliques». Certes, il est impératif de distinguer entre «devoir», qui relève ici d'une exigence à caractère prioritairement éthique, et «tâche», qui désigne une composante sacerdotale, indépendamment des vertus personnelles de l'évêque.

202 Comparé à l'esprit dans le corps de son Église de Nisibe, l'évêque Abraham lui dispense un enseignement généreusement productif, qu'Éphrem, pour souligner son caractère salvifique, assimile au «pain vivant» (CNis 17,3). Parlant de l'enseignement des apôtres dans

Cette perspective diachronique finit par céder la place à une approche plus réfléchie et argumentée, d'après laquelle les trois évêques vaquent à leur fonction de prédication, même s'il est dit que chacun tente de s'adapter à l'état de l'auditoire auquel il s'adresse. C'est encore de Paul (cf. 1Co 3,2; He 5,12) qu'Éphrem s'inspire pour affirmer que le premier évêque donna du lait, des paroles simples, à la communauté encore au stade de nourrisson, le second lui donna de la nourriture (*t'ūmā*), des paroles faciles (*dlīlatā*; litt.: faibles), donc aisées à comprendre et appropriées à son stade d'enfance, tandis que le troisième lui donna de la nourriture solide (*ūhlā*), des paroles parfaites qui s'accommodent de son âge adulte (CNis 14,16)²⁰³. Pour toute justification de ce comportement des évêques, Éphrem rappelle la pédagogie que Dieu adopta avec le peuple juif (CNis 14,19). La même répartition des tâches entre les trois évêques est encore attestée dans le conseil que donne Éphrem à l'évêque Abraham, appelé à être une muraille pour son peuple, comme l'était l'évêque Jacques, plein de miséricorde comme Babu et « trésor de paroles comme Vologèse » (CNis 17,11). Éphrem a déjà loué, dans deux hymnes précédentes de cette collection, l'excellence de Vologèse comme prédicateur, le présentant comme un véritable concurrent des rhéteurs et des sages (CNis 15,8). C'est ce qui est encore mis en évidence dans l'appel adressé à l'évêque Abraham d'occuper dignement la place de son maître (*tmalē lah dūkat rabaḥ*) Vologèse, dont le troupeau « a soif d'écouter la voix » (CNis 17,5)²⁰⁴.

une perspective optimiste, Éphrem affirme qu'ayant semé, ils récoltèrent une moisson qui « abonda et remplit la terre grâce à la grange de la doctrine » (CNis 29,36).

- 203 Éphrem distingue entre *t'ūmā*, une nourriture allégée pour enfant, et *ūhlā*, nourriture solide pour adulte. Cette progression dans la prédication, en correspondance avec les trois stades de la croissance humaine, est développée dans CNis 14,15,17-20. L'adaptation est encore mise en valeur pour la doctrine dispensée par les évêques, où, s'adressant à l'évêque Abraham, Éphrem distingue entre la vérité, une et inchangeable, et son expression qui peut être multiple en accord avec l'auditoire, revendiquant à l'appui l'appel de Paul à être « tout avec (*'am*) tous » (1Co 9,22):

Que ta véritable voix soit une, tandis que les voix paraboliques (*šīlē*) (sont) multiples. L'icône de vérité (est gravée) sur ton cœur, mais sur ton visage, plusieurs formes (cf.

He 1,1):

sombre, aimable et faible. À celui qui pécha, montre-toi fâché,

à l'innocent, montre-toi joyeux. Montre-toi un devant Dieu

mais multiple devant les hommes. Bienheureux celui qui est tout avec tous (CNis 21,11).

Dans un autre contexte, il compare l'unique vérité et la multiplicité des voix à la laine qui, une, peut acquérir plusieurs couleurs (Eccl 52,7). Ce n'est que dans la bouche des disputeurs sots que la multiplicité des paroles dans l'Écriture Sainte, conciliables pour un « disputeur intelligent », sont jugées contradictoires en raison de leur sottise (Eccl 52,8-10).

- 204 Beck, version, p. 55, n. 9, voudrait voir dans cette expression, *tmalē dūkat*, une allusion à la chaire de prédication de l'évêque. Mais elle peut signifier tout simplement « occuper la

Mais le critère d'adaptation ne tient pas seulement compte de la maturation progressive de la communauté, il s'applique aussi au prédicateur et notamment au troisième évêque qui s'est montré mature dans ses comportements, et a été établi chef et « prédicateur du peuple » en dépit de son jeune âge (CNis 15,7). On en déduit que la maturité n'est pas seulement requise pour ceux qui écoutent la prédication, mais aussi pour ceux qui l'exercent. Dans cette perspective, en tant que prédicateur, Vologèse n'est pas un sophiste qui recherche une éloquence vide de contenu; l'Église de Nisibe, dit Éphrem, est fière de l'« étude » (*drašā*) de Vologèse, laquelle est supposée être mise à profit dans sa prédication, comme elle se montre fière de la peine de l'évêque Jacques et de la miséricorde de Babu (CNis 14,24). C'est ce qui laisse dire à l'Église de Nisibe que Dieu l'a tant aimée en lui donnant des évêques qui ne sont pas seulement des « pasteurs », des « pères » (cf. CNis 16,18.21; 19,1; etc.), mais aussi des « docteurs » (CNis 16,14)²⁰⁵.

place de », « prendre la place de » dans le sens de « représenter ». Par conséquent, si l'on adopte ce dernier sens, ce ou celui qui a soif d'écouter la voix de Vologèse n'est plus la chaire de l'évêque, comme le suggère Beck, mais le troupeau des fidèles.

- 205 Il n'entre pas dans notre intention de développer ici la conception que se fait Éphrem de la doctrine et de ses hérauts. Nous avons déjà évoqué la priorité de l'enseignement par l'acte en comparaison avec celui prodigué par la parole, l'adaptation que nécessite tout enseignement en correspondance avec l'auditoire, le recours à l'Écriture pour dénoncer les doctrines erronées, même si celles-ci sont confessées par des évêques, tels que les évêques ariens. Aussi avons-nous souligné l'accusation qu'Éphrem porte contre les hérétiques qui ont volé leur doctrine à l'Église, la défense de l'unité de la doctrine, qui est loin d'être comprise comme une uniformité excluant la multiplicité dans son expression. Par la suite, sans avoir la prétention de donner un exposé complet de la conception d'Éphrem sur la doctrine enseignée, les quelques traits qui seront relevés suffiraient à cerner ses contours et ses enjeux importants en tant que fonction du ministère sacerdotal. Les apôtres comme docteurs se situent dans la continuité de Jésus comme docteur, dont l'enseignement est investi par une vertu thérapeutique (CNis 35,14). Si, comparés aux scribes, les apôtres sont qualifiés d'« incultes » (*hedyūtē*), le Seigneur les transforme en « vases de sa sagesse » (Virg 36,7). Éphrem n'est toutefois pas l'adepte d'une ignorance dont il fait la propagande. Nous avons déjà signalé que, pour lui, la simplicité (*brīrūtā*), s'opposant à l'acribie intellectuelle et à l'argumentation sophiste, doit s'associer à l'intelligence (*šnīrūtā*; litt. : habileté, ruse) de sorte que les deux collaborent comme le font les deux mains (Eccl 35,1-7). Quant à l'enseignement des évêques de Nisibe, il doit être mesuré par la vérité (*qūštā*) (CNis 19,4), mais aussi par la paix qu'il est censé susciter, grâce à la douceur que l'évêque manifeste à l'égard des membres du corps (CNis 19,9). Dans la perspective éphrémiennne, cela répond à la douceur qui caractérise l'enseignement de Jésus contre le rigorisme et la sévérité qui déterminent la doctrine vétérotestamentaire (CH 40,8). Même quand Éphrem fait intervenir la justice divine, celle-ci est, dit-il, pleine d'amour quand elle demande des comptes, au moment où la tâche primordiale de la grâce divine est de bander les blessures, même quand elle cherche à corriger les rebelles (Eccl 5,1-2). La supériorité de l'amour est attestée

8.2.2.4 Le ministère de la gouvernance

Éphrem partage avec Aphraate bon nombre d'idées relatives à la gouvernance, notamment l'attitude à adopter avec le troupeau confié à un ministre ecclésial. Une première idée commune est l'analogie que les deux auteurs exploitent entre le fait de faire paître le troupeau et la fonction de faire paître ou de gouverner le troupeau formé par les hommes; c'est ce qu'Éphrem ordonne à l'évêque Abraham :

Jacob mit de l'ordre dans son troupeau²⁰⁶;
mets de l'ordre dans les brebis douées de parole (*mallalatā*).

CNis 19,3

Mais ce qui n'est que simple suggestion chez Éphrem reçoit une argumentation bien étoffée chez Aphraate. Un deuxième point commun aux deux auteurs serait leur recours à Ézéchiél pour inciter le pasteur à garder les brebis saines tout en cherchant à fortifier les plus faibles, guérir les malades et chercher celles qui sont perdues (CNis 19,4)²⁰⁷. Une autre allusion à Ézéchiél chez Éphrem est le constat tragique d'une dispute entre l'Église et les Ariens, dans laquelle « la brebis donne des coups de cornes (*daqar*) à son compagnon » (cf. Ez 34,21), au moment où, rappelle le docteur syriaque, une paix règne dans l'Arche de Noé entre l'agneau et le loup (CNis 31,32). Ainsi, à la différence d'Aphraate, Éphrem discerne dans la lutte entre les brebis une préfiguration de la dispute arienne. C'est ce à quoi il fait également allusion en mettant dans la bouche de l'Église d'Édesse une prière dans laquelle elle supplie le Seigneur, elle qui a renié le veau d'or de ses ancêtres, d'empêcher que ses enfants, des brebis, donnent « des coups de cornes à leurs frères » (CNis 27,11). Dans cette situation, Éphrem perçoit l'abandon par le chef ecclésiastique d'une qualité qui lui est propre, la modestie, lorsqu'il se pourvoit « de cornes pour donner des coups » (SdF VI 247-248; cf. aussi SdF VI 353). Ce sont, dit-il en s'inspirant du langage d'Ézéchiél (Ez 34,20-21), les brebis engraisées qui donnent des coups aux brebis maigres, ren-

dans le cas de l'aveugle de Jéricho qui a le courage de confesser que Jésus est le Sauveur, témoignage en faveur de la « doctrine de l'amour » qui aboutit à la guérison de l'infirmes (Eccl 9,8). Là encore, l'amour l'emporte sur la raison, deux « docteurs » qui donnent la « mesure du silence et de la parole » (Eccl 9,17). Sur le couple silence-parole en dialogue avec la raison et l'amour, cf. maintenant Den Biesen, *Simple and Bold*, p. 107-146.

206 Beck donne Gn 33,8sv comme référence biblique, qu'il faut remplacer par Gn 30,31-43. Aphraate évoque l'acte de faire paître le troupeau de Laban par Jacob (cf. I 445,13-14).

207 Cf. Ez 34,4.16. Car Beck n'a pas appréhendé dans le texte éphrémiens une référence explicite à Ez 34, il a perçu dans l'allusion à la brebis perdue un emprunt à Lc 15,4 et Mt 18,12 (cf. version, p. 62, n. 9), ce qui n'est ni nécessaire ni évident dans le contexte en question.

versent celles qui sont malades, dispersent celles qui sont rassemblées et font perdre celles qui sont saines (*škīḥatā*; litt. retrouvées) (HdF 59,12).

Sans faire référence au coup de cornes d'Ézéchiél, Éphrem évoque ailleurs (SdF VI 13-16) le combat entre le pasteur et son compagnon, dispute qui a conduit à la perdition du troupeau. Cette perversion (*fūtalā*) fait perdre aux chefs de l'Église toute dignité lorsqu'ils se conforment au peuple (cf. Os 4,9) qui finit par les imiter (SdF VI 189-192). Mais au lieu que cette imitation soit bénéfique pour les deux partis, les chefs et les ouailles, les incitant à se promouvoir mutuellement et à se rendre beaux les uns par les autres (CNis 19,12), les disciples se transforment en source d'inquiétude pour les chefs laxistes qui, à leur tour, se trouvent affectés par le déroutement des disciples (SdF VI 193-198).

À la différence d'Aphraate, Éphrem utilise rarement le terme « gouverner » (*dabar*) pour désigner la fonction correspondante chez le ministre ecclésial²⁰⁸. Il lui préfère le verbe « faire paître », à côté d'une gamme de verbes qui, tous, expriment la préoccupation du pasteur pour le troupeau²⁰⁹. Éphrem ne se soucie guère, comme le fait Aphraate, de donner une liste exhaustive de personnages qui ont assumé la charge de pasteurs dans l'Ancienne Alliance. Son approche étant plutôt systématique, les personnes sont choisies dans une perspective bien déterminée qui est d'inciter les évêques de l'Église syriaque soit à imiter des modèles incarnés par des pasteurs, soit à éviter d'autres personnes à cause de leurs actions ou de leurs comportements inappropriés. En fait, si l'on se limite aux seules hymnes consacrées aux évêques de Nisibe (CNis 13-21), les deux seuls pasteurs de l'A.T. nommément désignés sont Jacob (CNis 19,3, texte déjà partiellement cité) et Moïse qui transmet le troupeau à Josué (CNis 19,6)²¹⁰. C'est par amour que Moïse accepte d'être le chef du peuple, non pas par l'achat du droit d'aînesse comme Jacob, ni par zèle comme Aaron (CNis 18,3)²¹¹. David n'est pas nominalement désigné comme pasteur, même si les

208 Dans l'emploi de *dabar*, Éphrem rapporte ce qu'on admet en général, à savoir que « la coercition (*qṭirā*) et le bâton gouvernent le peuple » (CNis 15,18). Le terme *mdabranā* (gouverneur) dans CGEx 33,26-27 est appliqué à Adam, désigné comme maître et gouverneur des animaux.

209 Nous ne donnerons pas une liste exhaustive de ces autres verbes avec des références à l'appui. À simple titre d'illustration, Éphrem privilégie des verbes comme « s'occuper de », ou « visiter » (*s'ar*) (cf. CNis 19,3-4; 20,3), « garder » (*nʿar*) (CNis 17,5; 19,4), *rabī*, *mrabyanā* (éduquer, éducateur) (cf. CNis 16,17; 19,1), *rdā* (éduquer ou corriger) (CNis 15,15), *rabī*, *tarbītā* (nourrir, sustentation) (CNis 13,12), ou « donner » du lait ou de la nourriture solide (CNis 14,16.21). Notons que d'autres verbes seront employés dans le corps du texte.

210 Sur Moïse comme pasteur du peuple dans le désert, cf. Eccl 39,1.

211 Dans ce groupe d'hymnes sur les évêques, Aaron est souvent présenté sous une image

événements choisis dans sa vie le montrent comme chef, ou prêt à le devenir, tels que son élection par Dieu parce qu'il est le plus jeune de ses frères (CNis 19,2) pour combattre Goliath et sauver son peuple (1 S 17), ou lorsqu'Éphrem évoque sa miséricorde qui le poussa à épargner Saül (CNis 21,4). Toutefois, on décèle une allusion claire à David comme berger de troupeau – un troupeau d'animaux, certes – lorsqu'Éphrem évoque son intervention pour sauver l'agneau de la bouche du lion (1 S 17,34-36), se présentant comme modèle pour l'évêque appelé à sauver l'âme des griffes du Mauvais (CNis 19,5).

Dans le contexte qui nous intéresse, Joseph n'est pas considéré comme pasteur ou chef, mais il est exalté pour sa victoire sur la concupiscence de la femme de son maître Potiphar (Gn 39,7-20) (CNis 18,7; 21,3). Portant le nom du patriarche Abraham, l'évêque Abraham est aussi père d'une multitude, mais il se distingue de son patronyme par le fait que, menant une vie solitaire, il n'a pas de femme, son épouse étant son troupeau (CNis 19,1). Sans avoir à passer en revue les autres personnages moins censés être des pasteurs du peuple, nous dirons que ceux-ci sont évoqués soit pour leur exemplarité éthique, soit pour leurs vices que les évêques doivent éviter²¹².

Toutefois, en raison notamment de son approche systématique, Éphrem se démarque nettement d'Aphraate dans la conception qu'il se fait des qualités et des fonctions du pasteur. Bien que qualités et fonctions soient parfois difficilement dissociables, elles ne sont pas pour autant fusionnées au point qu'on ne puisse pas les distinguer. Bien que, de prime abord, on soit tenté de croire que les qualités du pasteur ne sont pas censées contribuer à éclairer la conception de la gouvernance, certaines de ces qualités concourent efficacement à dévoiler l'essence même du ministère en question. Laissant de côté les qualités proprement personnelles²¹³, à savoir celles qui se rapportent à la vie privée du

négative. En plus de son zèle démesuré, il est accusé d'être à l'origine du veau d'or forgé à partir des bijoux féminins, les boucles perçant les oreilles, que l'évêque Vologèse est appelé à remplacer par les clous de la croix qui, par la prédication, percent le cœur des fidèles (CNis 14,5-6; cf. *supra*, p. 398).

212 En voici les plus importants : Élie est modèle pour l'évêque en raison de sa pauvreté (CNis 21,2) et de sa virginité (CNis 21,4), Élisée l'est par sa continence (CNis 21,4), Job par la maîtrise qu'il exerça sur son corps et son esprit (CNis 18,7), Daniel par son jeûne (CNis 21,3) et sa victoire après avoir été jeté dans la fosse aux lions (Dn 14,31-42) (CNis 18,7) et, plus proche de nous, Jean Baptiste, une lampe qui éclaire et dénonce la convoitise d'Hérodiade (Mt 14,3-12) (CNis 21,1). Quant aux personnages les plus importants dont le mauvais exemple est à éviter : Géhazi à cause de son avidité pour l'argent (2 R 5,20-24), la maison d'Éli en raison de sa cupidité (1 S 2,22), Nabal à cause de son outrage à David (1 S 25,2-13) (CNis 21,6,9).

213 Nous avons déjà noté que, selon Éphrem, l'évêque doit mener une vie solitaire, ascétique (CNis 19,1; cf. CNis 15,9). Il est appelé à acquérir une maîtrise de soi qui lui confère une

ministre – pour autant qu’une personnalité publique puisse bénéficier d’une vie privée – c’est sur les qualités dites relationnelles, celles qui considèrent le ministre comme guide de la communauté, que se concentre notre attention.

Si, concernant les qualités relationnelles, on privilégie plutôt une approche synthétique qu’un commentaire linéaire des textes d’Éphrem, l’objectif est de présenter un condensé de la pensée du docteur syriaque, laquelle est axée principalement sur l’esprit qui l’anime et les grandes orientations qui l’éclairent. Cette pensée s’organise autour de deux options opposées : l’une a la faveur d’Éphrem et insiste sur l’amour, la douceur, la modestie du pasteur, l’autre, dénoncée par le même docteur syriaque, se définit par le rigorisme, et pour cette raison, contredit l’esprit de Jésus et ne mène qu’à la perte de l’âme humaine. Aux yeux d’Éphrem, le comportement de Jésus donne déjà le ton et constitue l’exemple lorsque, usant de violence à l’égard de Satan et du mal, il ne manifeste que de la bonté envers l’homme (Virg 4,13)²¹⁴. L’option de Jésus pour la bonté à l’égard de l’homme se mue en un conseil, ou plutôt en une obligation prescrite à l’adresse du chef des apôtres. En effet, à la triple sollicitation du Seigneur demandant à Simon Pierre de « faire paître » ses brebis, répondent trois gages requis de l’apôtre à l’égard du troupeau de son Maître :

Qu’il fasse paître ses moutons avec amour ;
qu’il s’occupe de ses brebis avec miséricorde (*b-reḥmṭā*) ;
qu’il les garde avec crainte.

Virg 36,6

Si l’obligation à l’amour est exigée du chef des disciples, elle devrait à plus forte raison être un devoir demandé à tout ministre ecclésial. Et Éphrem ne cesse de rappeler aux évêques que l’amour doit imprégner tous leurs actes et leurs comportements :

quiétude, une pureté et une dignité (CNis 15,3-6; 16,20). Cette continence, ou cette virginité (Cf. CNis 20,1; 21,4), exercée sur lui-même (Cf. CNis 21,3) et dans sa propre maison (CNis 15,9) le revêt d’une dignité qui l’éloigne de tout accès de colère et lui donne le sens de la mesure et de la pondération (CNis 15,12), lesquelles s’exercent également dans son approche de la vérité (CNis 15,10-11). Éphrem insiste aussi sur une vie de pauvreté que doit rechercher l’évêque, dont la richesse est sa communauté ecclésiale (CNis 19,15), à l’exemple d’Élie et en évitant l’exemple de Géhazi (cf. la note précédente).

²¹⁴ Dans ce texte, Éphrem évoque l’huile comme symbole du Christ : l’huile procure au corps la guérison, la souffrance étant un « second démon », dit le docteur syriaque. Ainsi, à l’instar de l’huile, « son Seigneur apaise le corps et tourmente les démons », allusion à la légion qui tourmente le démoniaque (cf. Mc 5,8-9; Lc 8,28-30).

Nul n'est jaloux de ton élection, car, comme évêque (*rīṣanūtaḥ*; litt. : ta dignité épiscopale), tu es modeste.
 Nul ne se fâche de ta réprimande, car ta parole sème la paix.
 Nul ne craint ta voix, car ton commandement est doux.
 Nul ne se plaint de ton joug, car lui-même (le joug) peine à la place de notre nuque,
 il rend léger le fardeau de nos âmes. Béni soit Celui qui t'a élu pour notre réconfort.

CNis 19,9

Paix, douceur et modestie sont trois expressions de l'amour que tout pasteur doit cultiver en faveur des fidèles de sa communauté. Conscient que le rigorisme ne génère que conflit inutile et destructeur entre le responsable ecclésial et les fidèles, Éphrem est d'avis que la coercition (*qṭīrā*), dépassée par la bonté requise dans la Nouvelle Alliance, ne convenait qu'à l'Ancienne Alliance (CNis 16,6-12)²¹⁵ et que le recours à la violence, au « bâton », n'est adapté qu'à l'enfant, à l'humanité encore balbutiante (cf. Prov 13,24) et nullement à l'adulte qui a atteint l'âge où la sagesse (CNis 16,13) doit imposer l'arbitrage et la logique du dialogue. Éphrem semble même insinuer que la coercition ne conduit qu'à une fausse promotion de la personne humaine, car, dit-il, la véritable promotion ne vient que de l'homme lui-même, c'est-à-dire d'un effort entrepris par la personne elle-même, lequel doit être fondé sur une conviction personnelle²¹⁶. Dans cette perspective, on comprend qu'Éphrem s'emploie à condamner la sévérité à laquelle le ministre ecclésial risque de recourir, identifiant celle-ci à une réaction qui témoigne d'un manque de maîtrise de soi (CNis 15,12)²¹⁷.

215 Voici un texte représentatif:

Le miroir ne contraint pas celui qui s'y regarde.
 Aussi la bonté (divine), qui surpasse la justice de la Loi,
 ne possède-t-elle pas la contrainte de la Loi (CNis 16,6).

216 CNis 16,11:

Toute parure obtenue par contrainte
 n'est pas authentique, car elle est factice (*šīlā*; litt. : empruntée).
 Il est important (*rabā*; litt. : grand) pour Dieu
 que l'homme s'orne par lui-même.
 Pour cette raison, il supprima la contrainte.

217 C'est le témoignage qu'il donne de l'évêque Vologèse:

Chef, chaste et digne, il ne s'irritait ni n'était dur (*etqašī*).
 Il ne se laissa pas succomber comme nous. Il fixa et garda sa mesure.
 Il posa des rênes à ses pensées (CNis 15,12).

Le verbe *etqašī* (être dur, sévère) est utilisé dans le texte de Virg 4,13 auquel nous avons fait référence, mais où la sévérité de l'huile, tout autant que celle du Christ, s'attaque

Plus encore, devant la chute d'un fidèle, Éphrem invite l'évêque à détourner son regard du pécheur pour l'orienter vers lui-même, l'appelant à réunir des membres de l'assemblée pour verser des larmes et à décréter un jeûne pour que « celui qui est perdu se convertisse par la pénitence » (CNis 21,12). Comme si Éphrem voulait insinuer que l'autorité bien comprise par l'évêque ne doit point se traduire par des sanctions disciplinaires qui conduisent à la perdition du pécheur, mais par des actes charitables qui contribuent à le sauver. D'où l'appel à l'évêque Abraham, l'incitant à ce que « la paix orne (ton) autorité » (CNis 17,6).

Pour Éphrem, à côté de la sagesse, un autre signe de maturité est la modestie qui, elle aussi, correspond à l'âge adulte, après la peur engendrée chez l'enfant à éduquer et l'encouragement exploité pour éclairer l'adolescence (CNis 16,12-19)²¹⁸. Cette modestie est ce que le Seigneur requiert des deux fils de Zébédée (Mt 20,20-23) qui voulaient profiter de la gloire sans passer par la souffrance; la réponse de Jésus avait pour but de les faire passer de la superbe à la modestie, les invitant à goûter à la souffrance pour mériter la gloire (CH 24,3). L'aberration des fils de Zébédée consiste dans la fixation de leur attention sur la gloire du Seigneur, oubliant que cette gloire s'acquiert après le passage par la crucifixion (Virg 34,8)²¹⁹. C'est dans la même perspective qu'Éphrem exhorte l'évêque, pour éloigner tout mal qui risquerait d'atteindre les fidèles, à « s'abaisser jusqu'aux talons », expression de la kénose et de la modestie qui sont le fruit de la miséricorde qui doit l'habiter (CNis 18,4). Prolongeant cette vision kénotique, Éphrem n'hésite pas à condamner ceux qui, sous couvert de vouloir servir la vérité, recherchent le pouvoir et usent de toutes les astuces pour l'augmenter (HdF 68,2-3). Et Éphrem, s'élevant contre eux et contre la méprise qu'ils ont de la véritable autorité, de s'exclamer : « Béni soit celui qui, par sa croix, nous blâme » (CH 24,2). Encore une fois, la croix s'impose comme un constituant de l'essence de l'autorité, dévoilant ainsi que la kénose n'est pas une étape provisoire qui disparaît après l'accès au pouvoir, à la gloire, mais que, tant que l'homme est sur terre et ne jouit pas encore de la gloire de la résurrection, l'attitude kénotique demeure un aspect principal de l'autorité ecclésiale.

De ce qui vient d'être dit des qualités du ministre, il s'ensuit que la vision d'Éphrem est loin de se réduire à un moralisme plat. Au contraire, elle reflète

aux souffrances. Dans Virg 4,6, au Christ qui, bien que miséricordieux, se montre exigeant avec les renégats, correspond l'huile qui, de douce, devient dure (*metqašē*) avec les racines acerbes.

218 En fait, ces trois degrés correspondent aux trois mandats successifs des trois évêques qui conduisirent l'Église de Nisibe de l'enfance à l'âge adulte.

219 Cf. *supra*, p. 361.

une conception plutôt théologique de l'autorité axée essentiellement sur la croix, la kénose, laquelle mène à la véritable résurrection, à la gloire. De plus, cette attitude kénotique explique les différentes vertus – amour, paix et modestie – comme fruits qui en émanent et qui l'incarnent. Dès lors, on comprend la préoccupation du docteur syriaque de mettre en garde ceux qui détiennent le pouvoir, car c'est leur transgression des qualités évoquées ci-dessus qui porte atteinte à l'essence du ministère compris comme service qui témoigne de l'amour de Dieu et de la modestie du Seigneur (cf. SdDN 23,17-18) et qui vise en dernier ressort le salut de l'homme. Toutefois, cette kénose ne signifie pas que les ministres, notamment les évêques à qui Éphrem s'adresse, doivent démissionner de leur fonction de chef de la communauté. Encore que, comparé au pouvoir du roi que le docteur syriaque limite au « corps », à l'organisation du politique et du social, l'autorité du ministre ecclésial porte sur l'« âme », sur la foi : le premier se doit ainsi d'user de force pour appliquer les lois, quand le second s'astreindra à la douceur répondant mieux à la miséricorde expiatrice (CNis 21,21-22). Dans la perspective du ministère, celle de la foi, les fidèles de l'évêque Abraham sont ses « fils spirituels » (*yaldē d-rūhā*) (CNis 19,1), où l'esprit est compris, dans la ligne de la vision paulinienne (cf. Ga 5,17), comme ce qui s'oppose à la chair (CNis 19,13). L'évêque n'est-il pas, comme le suggère Éphrem à l'évêque Abraham, « la cithare de l'Esprit » (CNis 19,8), qui fait paître son troupeau dans des « prés spirituels » (cf. Ps 23,2)²²⁰ (CNis 17,5)?

S'étant longuement étendu sur les qualités de l'évêque comme chef, il nous reste à exposer brièvement la méthode qu'Éphrem propose pour que la gouvernance soit appropriée et efficace. Sur ce point, Éphrem se montre bien plus éloquent qu'Aphraate, lequel se limite à rendre fidèlement la pensée de l'Écriture sur le pasteur qui se dépense pour son troupeau, en ajoutant toutefois que la pratique de tout autre métier serait déconseillée parce qu'elle détournerait l'attention du pasteur et ferait livrer le troupeau aux loups. Sans faire du langage scripturaire, notamment johannique, son choix préféré ou prioritaire, avec les expressions « déposer sa vie pour », « se soucier de » (Jn 10,11-17), Éphrem exprime à sa façon la préoccupation qu'ont ou que devraient avoir les évêques syriaques pour leurs Églises. Sur le plan du vocabulaire, un des termes communs aux deux docteurs est celui de « loups » qu'Aphraate reprend à l'Écriture sans en préciser les destinataires, tandis qu'Éphrem y recourt pour désigner les hérétiques en général et les Ariens en particulier²²¹.

220 Dans la Peš, l'expression est « prairies de puissance » (*margē d-ūšnā*) qui, on l'a noté, *supra*, p. 323-324, n. 135 est une corruption de « prairies d'herbe » du texte hébreu.

221 Éphrem les désigne par « des loups cachés » (CNis 17,5) et souligne que la guerre et la dis-

Cependant, à la différence d'Aphraate qui, si l'on excepte le précepte d'après lequel l'évêque ne doit pas vaquer à d'autres métiers et doit s'en tenir à inspecter le troupeau, reste sur le plan des principes, Éphrem se sent le devoir de s'étendre davantage sur la façon dont les évêques syriaques doivent exercer leur fonction de gouvernance. Un premier conseil accordé aux évêques est de s'entourer, de se faire aider par des collaborateurs qui soient des « théologiens » (ici *safrē*; litt. : scribes), des juges, des percepteurs (*tabū'ē*), des donateurs, des directeurs (*qayūmē*), des administrateurs (*yasūfē*) (CNis 18,11)²²². Bien que le but premier soit l'aide apportée à l'évêque, Éphrem trouve aussi un second motif à l'institution de collaborateurs : le profit que tirent ces derniers par le fait qu'ils sont libérés de leur fermeture sur eux-mêmes et des vices qui en découlent, se trouvant par là même ouverts à des fonctions qui leur permettent de se réaliser (ibid.).

Un second aspect de la mise en pratique de la gouvernance ministérielle est l'appel à ce que l'évêque s'occupe de chaque personne et de chaque catégorie de personnes, sans en exclure aucune, appliquant l'adage de l'apôtre Paul de les gagner toutes en devenant « tout avec tous » (cf. 1 Co 9,22) (CNis 21,11). On se trompe en croyant qu'il existe un seul médicament efficace pour tous, avertit Éphrem, autrement les maladies persistent et ne sont pas guéries (CNis 19,11). Nous avons noté qu'usant du langage d'Ézéchiel, Éphrem appelle l'évêque à s'occuper de toutes les brebis, qu'elles soient saines, malades, blessées ou perdues (CNis 19,4). Appliqué aux personnes, le principe implique que l'évêque doit inclure toutes les catégories : les forts et les faibles, les riches et les pauvres, les durs et les irascibles, les saints et les impurs, comme il doit procéder à la correction des méchants par les bons (CNis 19,10)²²³. Cela suppose une très grande proximité de l'évêque à sa communauté, dont il doit connaître le nom de chacun, car, argumente Éphrem, le grand pasteur a racheté par son sang tout un chacun (1 P 1,18-19) (cf. aussi CNis 19,5) et a inscrit son nom dans le livre de la vie (CNis 20,3). Mais si chacun doit bénéficier de l'attention de l'évêque, ce dernier ne peut se comporter de la même manière avec tout un chacun ;

pute qu'ils mènent sont également cachées (CNis 18,6). Cela, si l'on se limite aux hymnes consacrées aux évêques syriaques.

222 Il est difficile de deviner la charge qui spécifie certains de ces collaborateurs. Peut-être les percepteurs désignent-ils les collecteurs de fonds ; plus énigmatiques sont les deux fonctions des *qayūmē* (directeurs, chefs) et des *yasūfē* (administrateurs). Les premiers sembleraient être chargés d'une certaine forme d'éconamat et les seconds d'une administration dans un sens plus large. Il convient ici de reconnaître qu'on est loin d'avoir percé la pensée d'Éphrem à ce sujet.

223 Cf. *supra*, p. 357, où nous avons constaté que, sur ce point, Éphrem surpasse l'apôtre Paul.

ce qui lui est demandé est bien de respecter le statut de chaque personne et d'agir en conséquence :

Sois frère aux prêtres et donneur d'ordres aux diacres ;
sois maître (*rabā*) pour les jeunes, bâton et main pour le vieillard ;
sois muraille (de protection) pour les (femmes) chastes.

CNis 21,5

Vis-à-vis du prêtre, l'évêque doit se montrer fraternel puisqu'il partage avec lui le même statut sacerdotal. Quant au diacre chargé de l'assister, il lui est conseillé de lui donner des ordres. Quoi qu'il en soit, comme il se dégage de son attitude à l'égard des autres groupes, le comportement de l'évêque doit témoigner de son amour, quelle que soit la personne ou son statut. Dans le but de rendre sa gouvernance efficace, l'évêque se doit de mettre de l'ordre dans sa communauté, en prenant en considération la sensibilité de chaque catégorie. C'est en conformité avec cette requête que l'évêque Abraham est appelé à instaurer l'ordre parmi ses « brebis, douées de parole », comme il a été précédemment souligné :

Garde purs les célibataires (*btūlē*) et chastes les vierges ;
garde les prêtres dans la pureté, les « chefs religieux » (*rīšanē*) dans la modestie ;
garde le peuple (chrétien) dans la justice.

CNis 19,3

Dans cette dernière strophe, les *rīšanē* désignent des prêtres élevés à un grade supérieur, mais qui demeurent subordonnés à l'évêque du lieu qui les aide à rester modestes, qualité que nous avons également relevée pour l'évêque. Toutefois, rappelons-le, ce comportement de l'évêque censé se conformer au statut ou à la situation de chacun de ses subordonnés ne signifie pas un abandon du principe de l'autorité correctement comprise, mais plutôt son adaptation appropriée aux personnes et aux situations, de sorte que, comme le dit Éphrem, l'évêque soit « un » et unique devant Dieu, mais « multiple » envers l'homme (CNis 21,11)²²⁴. En fait, les trois premiers évêques se sont soumis à ce critère et, comme il a été souligné, chacun s'est attelé à appliquer la pastorale qui s'accordait avec la situation actuelle de son Église : le premier en bandant sa blessure, le second en la pourvoyant de la nourriture nécessaire à

²²⁴ Ce texte a été cité, *supra*, n. 203.

sa survie et le troisième en l'instruisant par la Parole de Dieu (cf. les textes déjà référencés: CNis 13,3sv).

Un dernier aspect touchant la fonction de l'évêque est l'édification de la communauté, qui se présente pour l'évêque sous un double registre: la purification de son Église de l'ivraie, à savoir des hérétiques à l'intérieur et des païens à l'extérieur (CNis 20,2; 26,2). Éphrem confie aussi à l'évêque la tâche de construire – ou de reconstruire – des églises, celles-ci étant prises au sens matériel du terme. Constructeur de paix, l'évêque ne doit pas négliger sa tâche de bâtir des églises, lieu de culte et d'adoration, où sont déposés et lus les Livres saints et où se célèbrent les repas eucharistiques (CNis 21,19)²²⁵.

8.2.2.5 Les autres fonctions: guérison, exorcisme et prière

Au sujet des trois fonctions de prière, de guérison et d'exorcisme, Éphrem est encore moins explicite qu'Aphraate, puisqu'il ne renvoie à ces trois fonctions que par allusion. Dans les hymnes qu'il réserve aux évêques syriaques, seule figure la prière, la fonction et l'exorcisme n'y sont pas évoqués. Abordée en rapport avec la vertu thérapeutique de l'huile, la fonction de guérison est attribuée au Christ et, par conséquent, aux disciples qui, accompagnés par le Maître qui agit par eux, s'en vont vers les malades avec leur « esprit guérissant » (*rūḥā maḥyanītā*) (cf. Mt 10,1; Lc 10,9) (Virg 6,4). Sans que nous ayons à répertorier tous les textes qui concernent l'exorcisme, celui-ci n'est évoqué que rarement et par allusion. En une seule occasion, Éphrem rappelle le pouvoir donné aux disciples de fouler aux pieds les serpents (cf. Lc 10,19) (CH 43,5). Ce même pouvoir donné aux disciples « de vaincre les serpents et les scorpions » est évoqué une deuxième fois, et Éphrem se demande à son sujet si c'est un pouvoir d'incantation (*lḥūštā*), ou un pouvoir relevant de la foi (*šūltānā d-haymanūtā*; litt.: pouvoir de la foi). Et le docteur syriaque de trancher en affirmant que si la foi vient de Dieu, l'incantation vient de Satan (PrRef I 121,17-25).

En considérant que l'une des tâches de l'évêque est la prière en faveur de sa communauté, Éphrem déplace la conception de l'autorité épiscopale de la notion de pouvoir à celle de service, de l'accent mis sur l'efficacité personnelle de l'évêque à celui de la confiance en Dieu et de l'abandon à lui, de la tentation d'arrogance à une attitude de modestie. De la prière pour le pécheur, laquelle doit être organisée par l'évêque avec des membres de la communauté, il a été déjà question (cf. CNis 21,12). Éphrem avoue la confiance qu'il a dans l'efficacité de la prière de l'évêque Abraham, que Dieu a établi comme une

225 Ortiz de Urbina, *L'évêque*, p. 142-143, a exposé plusieurs traits relatifs à la gouvernance de l'évêque que nous avons développés à notre manière.

colonne et dont les prières soutiennent le peuple chancelant de sa ville (CNis 17,5). Il peut recourir à une autre image, celle du bouclier (*sakrā*), pour affirmer que la prière de l'évêque Abraham constitue un bouclier pour sa ville, comme son jeûne est une arme pour le pays (CNis 17,4). Sa prière possède également la vertu d'obtenir la réconciliation entre la communauté et Dieu, ce qui se traduit par une abondance de grâces accordées à celle-ci (CNis 21,20; cf. aussi 17,4). Dans un geste traduisant une grande et sincère modestie, Éphrem espère que les trois évêques intercéderont pour lui afin qu'il soit admis au paradis (CNis 14,25-26).

L'efficacité de la prière et, en général, de l'intercession des saints, est attribuée à certains évêques, même après leur mort, ce qui est confirmé par la prière au tombeau où gît le corps de l'évêque Jacques qui protège Nisibe face à ses détracteurs (CNis 13,18-20). Par ailleurs, Éphrem ne cache pas sa conviction concernant l'efficacité des reliques des saints qui, par leur silence, s'adressent à celui qui écoute les silencieux : « Le silence de discernement est une prière pour celui qui connaît tout » (CNis 43,11). En croyant à l'efficacité de la prière, Éphrem s'oppose à certaines approches, comme celle des Manichéens, qui, pour avoir professé le mal comme un mélange physique avec le bien, s'inscrivent en faux contre l'idée que la prière puisse apporter une libération à la lumière, laquelle n'est obtenue que par des vomissements (PrRef I 28,2-15). Chez les Marcionites, il dénonce une contradiction lorsque ceux-ci attribuent à l'Étranger une libération du corps par la prière et le jeûne, alors qu'ils finissent par reconnaître que l'Étranger envoie ce dernier au règne de la *hylē* après la mort, au moment où le Créateur qu'ils critiquent lui procure la véritable libération en le ressuscitant (PrRef I 141,36-142,10). Ceci amène Éphrem à constater que la prière des Manichéens, des Marcionites, de Bardésane et même des Juifs est différente de la prière de la grande Église (PrRef I 185,4-12).

8.2.3 *Jacques*

Ayant consacré un exposé détaillé à Éphrem, l'approche que nous consacrons aux deux disciples, Jacques et Narsaï, sera envisagée en dialogue étroit avec le maître. Pour Jacques, par lequel nous commençons, nous suivons le même plan que pour Éphrem, en discutant de sa conception du service ou du ministère, ce qui permet de passer par la suite au rôle joué par le ministère ecclésial dans le domaine culturel, dans la prédication et dans la gouvernance. À la fin, une recherche portera sur des fonctions moins présentes et, à vrai dire, moins caractéristiques de la fonction sacerdotale, bien que requises par le ministère.

8.2.3.1 La notion de ministère

Sur de nombreux points, Jacques rejoint Éphrem, même si, pour certaines applications, il se démarque de son maître. Sur le plan du vocabulaire, à la suite d'Éphrem, Jacques utilise les deux termes qui signifient «servir» (*šameš* et *flaḥ*), et cela dans le double sens profane et sacré. À part la désignation du travail manuel par le terme *fūlḥanā* (IV 844,14-15), celui-ci ne commence à se doter d'un sens nettement religieux, sacré, que lorsqu'il est mis en relation directe avec Dieu: le service comme la véritable adoration, contrairement à l'idolâtrie (Mt 6,24)²²⁶, le commandement de n'adorer (*tesgūd*) que le Seigneur et de ne «rendre culte» (*teflūḥ*) qu'à lui (Mt 4,10; cf. Dt 6,13) (IV 629,4). À la lumière de cette adoration au Dieu unique, les différentes parties sont jugées: le peuple qui manque à son devoir d'adorer le véritable Dieu pour «rendre culte» (*flaḥ*) à une multitude de dieux (IV 105,6-7), ou Élie qui a toujours servi l'unique Dieu (IV 237,6-7; 240,8). Après la conversion à la foi chrétienne, tous les peuples finissent par «rendre culte» au Dieu unique (CJ VII 373-374).

Toutefois, le sens de service ne semble pas se restreindre au domaine cultuel. Un sens peu cultuel lui est assigné lorsqu'il est attribué au Christ qui, dans l'au-delà, se met au service des hommes glorifiés (II 397,6), tandis qu'ici-bas il lave les pieds de ses disciples (Jn 13,1-38) (II 456,17-458,16; III 304,13) et distribue le pain multiplié à la foule (III 448.452,2). De même, le service des anges ne se limite pas à chanter le trois fois Saint (Is 6,3) lors de la célébration eucharistique (II 218-219), puisque, par leur louange, ceux-ci annoncent à l'homme le mystère trinitaire (III 15,5), comme ils veillent à la bonne gouvernance du monde (II 274,7-18). On se demanderait si, sans aucune intention de concordisme, on ne trouve pas là les trois grandes fonctions qui seront assignées au ministère ecclésial.

De retour au sacerdoce humain, il s'avère que, discutant du sort des ministères et des ministres dans l'Ancienne Alliance, Jacques ne les restreint pas à la tâche cultuelle. Quoiqu'il en soit, à part la rare occurrence du ministère de la royauté (Lettres 192,19-23), on voit apparaître le ministère en son sens cultuel, représenté par le «ministère de Dieu» pratiqué dans la tente temporelle (I 72,1-2; cf. 40,21-22) et par la manne chargée de rassasier le peuple (I 52,1-2). On trouvera également attesté le ministère de la prophétie, celui de la parole exercée par Élie (II 781,17), et surtout par Moïse (II 779,12-13). Dans cette perspective, les prophètes sont appelés des «serviteurs» (*šamašē*) du peuple (*knūštā*; litt.: communauté) (I 333,7-14). Mais, tout comme les prophètes, les prêtres lévites sont également désignés comme «serviteurs» (*mšamšanē*) lesquels, dans le

226 Cf. I 712,12-13; III 817,10.16-17; 818,4; 866,15-16.

contexte présent, se mettent au service de la fille de Jephthé (I 10,7-8). Plus encore, la fonction sacerdotale elle-même est qualifiée de ministère²²⁷.

Un indice probant qui contribue à identifier le ministère au sacerdoce lui-même est clairement attesté dans le langage qu'utilise Jacques pour le service de Melchisédech. Après avoir affirmé que ce dernier « sert devant Dieu » par le pain et le vin (I 536,12-13), le docteur syriaque continue en disant que, par ce sacrifice sans fumée, « il officiait (*mkahen wā*, verbe à la racine du terme *kahnā*, prêtre) pour former le type des choses à venir » (I 536,14-15). Ce « devant Dieu » qui, chez Éphrem, semblait définir un acte cultuel par excellence, n'est plus restreint à ce sens chez Jacques parce qu'il peut désigner des actes de service à connotation charitable, comme le lavement des pieds, service que Jésus accomplit « devant les disciples »²²⁸.

Jacques applique au ministère du N.T. le vocabulaire qu'il utilise pour le sacerdoce de l'A.T. Et d'abord l'expression de « ministère apostolique » ou « des apôtres » (*tešmeštā da-šlīhūtā*) (II 878,2; 879,15) qui semble faire pendant à celle de « ministère prophétique ». De même, l'expression « ministres de Dieu » se trouve appliquée aux prêtres (III 834,15-16) de la même manière qu'elle est attribuée aux anges (cf. II 14,7). Franchissant un pas de plus, le docteur syriaque identifie, comme il l'a fait pour Melchisédech, ministère et sacerdoce. Écrivant à Mar Daniel, il commence par lui faire savoir qu'il comprend son hésitation entre le choix d'« exercer (*šameš*) le sacerdoce ou ne pas l'exercer » (Lettres 225,17). Plus loin, il lui reproche de se priver du « ministère du sacerdoce » qui lui est gratifié par une grâce divine (Lettres 225,24-226,3) par crainte devant le « ministère », laquelle crainte est causée par les taches de son âme (II 225,20-23). Ainsi assiste-t-on à une identification du sacerdoce avec le ministère lorsque Jacques remplace l'expression « ministère du sacerdoce » par le terme « ministère » tout court. Cette identification des deux termes est encore décelée dans le discours tenu par Jacques sur le comportement injustifié d'Ève lorsqu'elle dérobe le sacerdoce à son conjoint :

227 Cf. I 72,1-2, où Éléazar apprend, en regardant agir son père Aaron dans la tente temporelle, comment on exerce le « ministère de Dieu ». Mais Dieu, continue le texte (I 72,15-16), fait comprendre à Moïse que son frère Aaron « servira le sacerdoce » après la sortie de l'Égypte.

228 Nous reconnaissons que la formulation d'un service accompli « devant » quelqu'un n'est pas usuelle en français, mais nous l'adoptons pour rendre fidèlement le texte syriaque (cf. II 458,13; 460,18). Encore faut-il préciser que, concernant l'acte du lavement des pieds, l'expression est juxtaposée à d'autres expressions, soit sous forme de complément d'objet direct, servir les disciples (II 468,5), soit encore avec la particule *lomad* (II 456,18; 465,4-5).

Là où la femme a transgressé, par impiété, le sacerdoce,
la mort a régné sur le ministère, car (exercé) injustement.

II 314,5-6

Au-delà du vocabulaire qui oriente déjà vers une conception ministérielle du sacerdoce, il importe aussi de s'interroger sur la nature de ce ministère et les domaines où il s'exerce. Il va sans dire que, même s'il l'évoque rarement, Jacques connaît le service des tables confié au martyr Étienne par les deux apôtres Pierre et Jean (Ac 6,2-3) (III 712,5-6). Ce service diaconal est également assumé par le martyr Habib, bien que ce ne soit pas sous la forme de service des tables, mais en vue du kérygme et de l'enseignement, faisant ainsi du simple diacre, Habib, un « grand pasteur » qui, argumente Jacques, re-présente (*malī dūkat*, litt. : remplit la place) le prêtre (BedA 1163,10-13). Comme si les deux fonctions citées, le kérygme et l'enseignement, relevaient plutôt de la compétence du prêtre et se trouvaient déléguées ici au diacre. Le ministère est avant tout sacerdotal, étant représenté d'abord par le sacerdoce lévitique et, plus tard, par le ministère confié aux apôtres :

Lévi et ses holocaustes sont écartés du ministère (sacerdotal)
Et Thomas s'approche pour officier (*nšameš*) lui aussi, comme il
convient.

II 483,13-14

D'après le dernier texte, il s'avère que le ministère sacerdotal s'exerce en premier lieu dans le champ cultuel. Accusant les serviteurs de l'autel de succomber à l'amour de l'argent, Jacques leur rappelle le grand don qui leur a été transmis, le sacerdoce qui, étant le « maître des trésors », fait d'eux des « fils du mystère » (I 712,3) :

Tu es intendant sur le sacerdoce, maître des trésors (*marat gazē*).
Il (le sacerdoce) est maître (*šalīṭā*) sur le ministère de tous les mystères.

I 712,6-7

Dans le contexte présent, entre le « fils du mystère » et le sacerdoce comme « maître sur le ministère de tous les mystères » (II 712,7), Jacques évoque la célébration de l'eucharistie (I 712,4-5), une grande richesse que Dieu accorde au prêtre qui, par ignorance et négligence, lui préfère l'argent dont il se fait l'esclave (II 712,8-13)²²⁹. L'aspect cultuel ainsi que la dominante du ministère

229 Dans une lettre aux Bienheureux du Mont Sinai, Jacques qualifie ces derniers de « minis-

sacerdotal sont encore soulignés dans un *mīmrā* de Jacques intitulé « Sur les prêtres » (11 877-886). En y abordant le ministère des apôtres auquel nous avons fait allusion, le docteur syriaque le fonde sur le don de l'Esprit Saint qui les rend « divins et remplis de mystères » (*malyay razē*) (11 878,6-7). Passant au prêtre qui administre les « mystères-sacrements (*razē*) du Fils », ceux-ci, qualifiés de « choses glorieuses » (*šbīḥatā*), sont accomplis « dans le feu » (11 878,9), ce qui nécessite que le prêtre lui-même soit revêtu de feu (11 878,11). Par conséquent, le prêtre est chargé de « servir la flamme » (ibid.), comme les anges sont appelés « serviteurs de la Flamme », du Feu divin qui, pour Éphrem, choisit de venir demeurer dans le baptême et l'eucharistie²³⁰. Un autre indice confirmant que le ministère du prêtre se rapporterait essentiellement au culte liturgique est le lien établi entre le ministère des mystères (11 884,2: « Va, ô vénérable qui as servi les mystères de la maison de Dieu », dit Jacques au prêtre défunt) et le service de l'autel (11 884,5: « Voici que t'attend l'autel saint que tu as servi »)²³¹.

Mais si le cultuel prend le dessus dans la conception que se fait Jacques du ministère sacerdotal, faut-il conclure que les autres fonctions attribuées au prêtre en sont exclues? Si l'on se limite à la notion de ministère, on doit reconnaître que le cultuel occupe la presque totalité du champ de l'activité sacerdotale. Hormis ce qui a été dit du service des tables et de la prédication du diacre Habib, la seule mention du ministère de la prédication, attribué là aussi à Paul et non pas au prêtre, est évoquée en rapport avec « son ministère de la croix » (11 749,3) qui est un ministère accompli par la prédication²³². Mais il n'est pas indispensable de se restreindre à la terminologie pour connaître toute la gamme de fonctions revenant au prêtre, celles-ci pouvant se rapporter directement au sacerdoce sans un passage obligé par la notion de ministère.

tres du mystère » (1 Co 4,1) (Lettres 36,28), dont les chants de « votre office » (*tešmeštḥūn*) se font entendre de vos demeures (Lettres 36,31).

230 Cf. *supra*, p. 85.

231 L'aspect cultuel est tellement accentué que, pour décrire le service rendu par Joseph à Marie, sa fiancée, et, par conséquent, au Fils, Jacques attribue à Joseph la qualité de pontife :

Et il est fait pontife pour qu'il serve le Seigneur de la sainteté (BedS 655,21).

232 L'affirmation d'après laquelle les disciples sont « placés au service » du Seigneur (ici, il faut corriger la traduction d'Albert: « à son service ils avaient décidé ») (Lettres 189,3-4) ne vise probablement pas un acte cultuel; encore moins est-on en droit de supposer qu'elle renvoie à une prédication par laquelle ils rendent service à leur maître en l'annonçant.

8.2.3.2 La fonction cultuelle

Dans la ligne d'Éphrem, Jacques insiste d'abord sur les acteurs divins, le Père, le Fils et l'Esprit, et ensuite sur l'Église comme dispensatrice du baptême, pour ne réserver au prêtre qu'un rôle second dans l'administration du mystère. Comme l'approche nous est devenue familière après l'étude consacrée à Éphrem, il n'est plus nécessaire de présenter un exposé détaillé de la conception de Jacques et de ses textes. Derrière l'idée d'après laquelle c'est le Fils qui administre le baptême²³³, et que c'est bien l'Esprit qui enfante, par le baptême, des enfants de Dieu²³⁴, il y a la conviction que seul Dieu est capable de nous accorder la vie divine transmise par le sacrement. Étant la première qui reçoit le baptême (III 647,12-13), l'Église est habilitée à le donner à ses fils, à enfanter des fils de Dieu (II 885,8).

Toutefois, après le départ de Jésus, l'Église en tant que personne morale est incapable de poser des actes concrets et, par conséquent, des acteurs en chair et en os sont requis pour accomplir les mystères-sacrements. Les premiers à qui le Fils confia le baptême sont les apôtres (I 160,9), ce que Simon Pierre, comme premier parmi ses pairs, inaugure en ouvrant «le sein spirituel du baptême» (I 534,7). Mais au vu de l'efficacité du baptême, le rôle des apôtres est purement instrumental²³⁵. Face à la grandeur du baptême, l'attitude du prêtre est comparée à celle que les anges adoptent devant Dieu :

Qui est celui devant qui se tiennent les prêtres et les pontifes de la terre !
Ils tremblent devant lui et le déclarent saint par leur couvaion (*rūḥa-fayhūn*).

I 195,11-12

Ainsi voit-on qu'après les apôtres, ce sont les prêtres qui administrent le baptême avec une crainte qui équivaut à celle que les anges éprouvent devant Dieu. Le prêtre qui recherche la richesse dans ce monde se trompe sur la véritable richesse, celle par laquelle il «ouvre et ferme la grande porte du baptême» (III 849,14-15). C'est que, élevés au rang des Séraphins qui chantent le trois fois Saint, ils se rabaissent au rang de commerçants lorsqu'ils oublient qu'«ils

233 Cf. I 130,12; 196,14; IV 901,5-6. Pour plus de développement sur les fonctions de chacune des Personnes divines, cf. notre *Théologie* I 245-249.

234 Cf. I 130,2; BedS 856,14-18. L'Esprit est conçu comme une force purificatrice par le baptême (BedS 856,16-17.20-21).

235 Pour le souligner, Jacques attribue cette efficacité au baptême lui-même, qui héberge le «feu et l'Esprit» (I 160,10), qui «conçoit des (hommes) morts et enfante des vivants et donne au Père» (I 534,8).

remettent les péchés par l'ouverture de la porte du baptême» (III 856,13-16). Là aussi, c'est toujours le rôle instrumental du prêtre qui est souligné, même si le texte de Jacques laisse entendre que ce sont les prêtres qui «remettent les péchés». Ce même rôle est défendu par la demande adressée au prêtre décédé pour qu'il bénisse les fils du baptême qu'il a «scellés par cette frappe (*mūnītā*) de la maison de Dieu, indélébile» (II 885,4-5)²³⁶. De ce qui précède, tout concourt à faire croire que le baptême ne peut être administré que par un ministre ecclésial. Toutefois, celui-ci n'a le rôle que d'un simple serviteur dépassé par la valeur des mystères qu'il accomplit.

La même logique et la même argumentation sont adoptées dans l'approche que Jacques réserve aux acteurs de l'eucharistie. Si le rôle du Fils y est plus discret, sans pour autant y être totalement absent²³⁷, le rôle de l'Esprit Saint est plus accentué et semble dissimuler l'action du prêtre²³⁸, pour ne pas dire qu'il lui accorde la place qu'il mérite. Quant à l'Église, médiatrice humaine comme elle l'était pour le baptême, son rôle contribue à définir la mission du prêtre comme agissant au nom de l'Église, étant mandaté par elle²³⁹. Tout compte fait, le prétendu «pouvoir» du prêtre est à la vérité un non-pouvoir, celui-ci se réduisant à être un simple «exécuteur» de ce qui est accompli par les véritables acteurs.

Comme nous le disions au sujet du baptême, l'Église en tant que personne morale ne peut poser des actes ponctuels, telles que l'administration du baptême ou la célébration eucharistique, ces tâches devant être confiées à des personnes appartenant à la communauté et qui la représentent. Cet état de fait

²³⁶ Cf. *supra*, p. 126.

²³⁷ Le Christ est le premier acteur de l'eucharistie, car il est son fondateur historique. Au Cénacle, il rompt son corps et le distribue à ses Douze (II 486,16-17). Par ce geste, Jésus voulait leur apprendre comment rompre le pain (II 486,20-487,2; cf. *supra*, p. 49). Toutefois, le Christ n'est pas seulement le fondateur et le premier acteur de l'eucharistie, il reste son acteur dans la vie de l'Église, puisque c'est lui qui expose son corps et son sang aux «peuples» et aux «mondes» (III 663,14-15; IV 900,21-22) et les leur donne (III 663,17).

²³⁸ À l'Esprit est attribué le rôle de rompre le corps du Fils (IV 596,16-597,19), ce que le prêtre ne peut faire que si l'Esprit le lui autorise (IV 597,14). Commentant la symbolique du char d'Ézéchiél, Jacques constate que c'est l'Esprit qui, représenté par le charbon ardent, accorde l'expiation par la fraction du pain (cf. IV 596,22-597,2; 598,14-15). À l'Esprit est également imputée, par l'épiclese, la transformation du pain en corps du Christ (IV 597,10-11).

²³⁹ Des fonctions relevant de la compétence du Fils ou de l'Esprit sont transférées à l'Église: c'est désormais elle qui rompt le pain après avoir appris du Fils, au Cénacle, comment le rompre (I 538,6-13); c'est elle qui invite au repas eucharistique (III 647,2-11), immole le Fiancé et le distribue aux convives (II 229,10-11). L'Église est aussi actrice, car sa foi porte le sacrement, mais actrice seconde, parce que son acte rend visible ce que l'Esprit accomplit en secret dans les sacrements.

se confirme dans la célébration de l'eucharistie, et le rôle interchangeable de l'Église et du prêtre en est un indice. Ainsi trouve-t-on que l'acte de faire sortir les catéchumènes avant la récitation de l'anaphore est attribué tantôt à l'Église (III 663,4-9), tantôt au prêtre (III 655,20-21). De même, ayant affirmé que le corps et le sang, dont l'ombre est le charbon ardent, sont donnés à l'Église (cf. IV 609,17-18), Jacques n'hésite pas à préciser que c'est au prêtre que le charbon ardent est transmis (IV 598,12-17) qu'il «saisit par ses doigts et offre aux pécheurs» (V 425,4-5).

Ceci dit, le rôle du prêtre peut être surévalué et des fonctions attribuées à l'Esprit lui être imputées lorsque le don du sacerdoce est décrié par le prêtre lui-même, ou lorsque le sort, en l'occurrence la mort, vient porter un coup dur à celui qui représente le sacerdoce. Dans cette perspective, dénonçant chez le prêtre sa recherche avide d'argent, Jacques demande comment il est capable de concilier cet amour avec l'acte par lequel il «immole le Fils devant son Père, à table» (III 849,20-21). Cette immolation par le prêtre est évoquée en une autre circonstance, où la critique est adressée moins au prêtre qu'à la personne qui apporte son offrande à l'autel pour qu'elle soit consacrée. Ainsi, au moment où le «prêtre immole le Fils devant son Père», Jacques invite l'offrant à demander le pardon de ses péchés (III 661,16-17). Dans une tout autre perspective, Jacques est troublé devant la mort qui vient mettre fin à la vie de celui qui fut investi du don du sacerdoce. Après avoir été serviteur de l'Esprit Saint, le prêtre devient «le seigneur (*marā*) des choses saintes et des offrandes», que la mort vient conduire à présent à la tombe (II 882,3.16). Jusqu'ici nous nous sommes limité à la grandeur du prêtre dans sa fonction cultuelle, plus précisément eucharistique. D'autres traits de sa grandeur touchent à ses fonctions d'expiateur, de prédicateur et de gouvernance (II 880-882).

Dans la ligne d'Éphrem, un important rôle cultuel est attribué au prêtre par Jacques: celui de la rémission des péchés, lequel s'exerce essentiellement dans les deux sacrements d'initiation, le baptême et l'eucharistie, aussi bien que dans le don des clés auquel est rattaché l'acte de lier et délier. Comme Jacques est encore plus prolixe qu'Éphrem dans l'approche qu'il réserve au thème de l'expiation, l'option la meilleure serait de comparer les deux auteurs, quitte à relever les quelques différences qui les distingueraient.

Envisagée comme un second baptême auquel participe le pécheur par la pénitence et sa souffrance (*ḥašā*)²⁴⁰, la rémission des péchés est d'abord une prérogative de Dieu le Père qu'il transmet au Fils, en lui confiant les «clés de

240 Jacques reprend à Éphrem le terme *ḥašā*; à titre d'illustration, cf. II 226,18; 227,11; 406,9; 411,8; III 506,21; 513,20; 514,16.19; 515,7; 516,4.11; 517,4; 521,7; etc.

la miséricorde»²⁴¹. Ces clés sont données par le Fils, le Fiancé céleste, à son épouse, l'Église (I 481,3-6), que Jacques évoque en s'inspirant de l'épisode sur la confession de Pierre (Mt 16,13-20 et parall.). Dans le commentaire qu'il y consacre, le souci du docteur syriaque est de replacer Pierre, à qui le discours du Père est adressé, à l'intérieur de l'Église et non pas en dehors ou au-dessus d'elle. Mais Jacques est conscient qu'à l'intérieur de l'Église, le don des clés et l'acte de lier et délier ont été accordés d'abord à Simon Pierre²⁴². Toutefois, Pierre n'est pas le seul bénéficiaire de ce don, qui, d'après les termes de Jacques, s'adresse aussi aux apôtres :

Il donna pouvoir aux apôtres (*šlīḥūtā*; litt. : apostolat) dans les hauteurs
et les profondeurs,
afin qu'ils commandent en haut et en bas, de manière seigneuriale.

I 480,2-3

Ailleurs, commentant le geste de l'hémorroïsse qui toucha la frange du manteau de Jésus (Mt 9,20-22), Jacques explique que la femme ne voulait pas s'approcher des « tenants des clés », les apôtres représentés ici par Pierre, Jean et Thomas (v 536,9-16). Un autre indice prouvant que les clés sont données aux apôtres est l'interprétation de la guérison par Simon Pierre de l'impotent assis devant le temple (Ac 3,1-10). Après avoir reconnu que les clés qui ouvrent et ferment les créatures de façon divine sont portées par Pierre (v 717,11-12), le chef des apôtres, ces mêmes clés, cette « parole qui lie et délie sur terre et au ciel » sont dites tenues par Simon et par Jean (v 720,4-9). La personne de Simon Pierre en tant qu'individu est mise en valeur en raison de sa comparaison avec une personne de l'Ancienne Alliance, le prophète Élie, à qui furent confiées les « clés » des créatures. Pour souligner la continuité entre les deux Alliances, Jacques semble admettre l'idée d'après laquelle la transmission des clés s'opère d'Élie à Simon Pierre lors de la transfiguration de Jésus sur le Mont Thabor²⁴³. Ce pouvoir de « lier et délier de manière divine » accordé à Élie (I R 17,1; Si 48,2-3) est jugé comme une élévation du prophète au niveau de la

241 La rémission des péchés est un signe qui reflète le « besoin », la « faim » qu'a Dieu de pardonner (I 238,17; II 264,2; III 514,3). Elle est l'expression de la primauté de la bonté sur sa justice, Dieu désirant sauver d'abord, et surtout les pécheurs (III 525,13-16; 527,14-528,4). À son Fils, Dieu donne les « clés de sa maison » (CJ ms B III 303-304), miséricorde qui conduit le Fils sur la croix pour sauver l'homme (I 271,4-5; 343,3-8).

242 Dans d'autres contextes, le don des clés est aussi réservé au seul Pierre : lors de la transfiguration (II 357,20-21; 358,8; 362, 17-18) et dans l'évocation de l'expérience des disciples après la mort de leur Maître (v 692,11-12; 694,15-16).

243 II 357,20-21; 358,8; 362,17-18.

perfection après avoir été juste durant son enfance et spirituel pendant son adolescence (IV 238,15-18). Le choix du prophète pour évoquer la transmission des clés peut ne pas être fortuit, étant donné que Jacques admet qu'Aaron, revêtu du mystère de la maison de Dieu, était habilité à «lier et délier entre les terrestres et les célestes» (I 70,3-4). Et pourtant ce n'est pas d'Aaron, mais d'Élie, selon Jacques, que les clés passent à Simon Pierre. Ce ne sont pas même les responsables religieux du peuple juif qui transmettent les clés, considérés pourtant comme

Ceux qui tiennent les Livres (saints), détiennent les clés et ouvrent les trésors.

v 632,19

De Simon Pierre, Jacques reconnaît que les clés passent au prêtre à qui, comme nous l'avons souligné, il reproche son avidité pour l'argent, ce qui fait de lui un tenant des clés aussi bien qu'un affamé du Mammon :

Le disciple porte les clés de Simon, avec le Mammon,
Lui à qui est ordonné de ne pas même se procurer un bâton sur le chemin (Mt 10,10; Lc 9,3).

III 849,18-19

Dénonçant l'amour de l'argent chez le prêtre, Jacques exprime sa déception en constatant que celui qui «lie et délie dans les hauteurs et les profondeurs de façon divine» recherche une richesse qui n'en est pas une (III 849,16-17), que ceux qui «expient le monde» se mettent sous le joug de l'argent (III 821,7-8) et, pire encore, échangent l'expiation en touchant du pauvre un intérêt (III 821,11). Le don des clés et l'acte de lier et délier sont évoqués dans le discours sur la mort du prêtre, mettant en contraste la dégradation ultime qui détruit celui-ci par la mort et la grandeur dont il a bénéficié durant sa vie (II 880,17-20). Clés et acte de lier et délier sont assimilés à l'acte de faire expier les péchés du monde (II 880,15-16; 881,11-12), de faire expier «les publicains, les méchants et les pécheurs» (II 881,15-16). Cette rémission des péchés semble constituer aux yeux de Jacques la visée ultime pour laquelle le sacerdoce a été institué. C'est une idée qu'il développe à l'adresse de Mar Daniel, tâchant de le convaincre d'accepter le sacerdoce que Dieu donne pour celui en qui il se complaît «pour l'expiation de son peuple» (Lettres 228,26-27).

Si aucun rôle n'est imputé au prêtre dans la rémission des péchés par le baptême, en raison probablement de l'attribution de la rémission à Dieu lui-même, il n'en est pas de même quand il s'agit de la fonction qu'il accomplit

dans l'eucharistie. Contrairement au rôle du prêtre dans l'Ancienne Alliance, où l'expiation est obtenue par la confession de ses péchés et non pas par le sacrifice lui-même offert à Dieu (III 271,3-18), c'est au corps et au sang du Christ que revient la tâche de guérir les blessures de l'homme, le transformant en une nouvelle créature par le pardon (I 657-658). Dans ce contexte, par l'appel du prêtre à communier au corps et au sang du Christ, le pécheur est incité à faire pénitence et à ne s'approcher du charbon ardent qu'après s'être purifié.²⁴⁴ Mais entre le corps et le sang du Fils qui expient (cf. III 660,7-12) et la demande de pardon élevée par le pénitent au moment de la célébration eucharistique (III 661,12-662,17), le prêtre s'implique lui aussi dans ce processus conduisant au pardon, non seulement par l'offrande qu'il présente²⁴⁵, mais aussi par des prières incluant la demande de pardon²⁴⁶. La même interprétation d'une rémission des péchés obtenue par la prière du prêtre, associée au corps et au sang du Fils, est donnée dans le commentaire de la parabole du bon Samaritain (II 328-329), ce à quoi nous reviendrons plus loin en abordant la fonction de la prière pour autrui attribuée au prêtre.

Contrairement à ce qui a été relevé chez Éphrem, Jacques ne donne aucun indice se rapportant à un quelconque rite de funérailles. En revanche, il traite du mariage, notamment en rapport avec les noces de Cana, mais il ne mentionne nulle part la présence du ministre ecclésial à ce mariage. Ce qui, bien entendu, ne permet pas de conclure à un mariage contracté en l'absence du prêtre, ou d'un représentant officiel de l'Église, à la période où vécut Jacques. Dans l'interprétation qu'il donne des noces, l'intérêt de Jacques se focalise sur la défense de la sainteté du mariage (V 483,15-18; 484,9-10). En cela, il contredit les Marcionites qui, prétendant que le Fils est l'Étranger, admettent sa présence au mariage, réalité donnée par le Créateur (V 484,11-18). Mais la symbolique des noces de Cana suggère à Jacques l'union du Fils et de son Église

244 II 215,17-217,16. 224,13-20. 227,1-8.

245 Le « pour toi » dans le texte que nous allons citer se rapporte à la rémission des péchés, comme cela est clairement soutenu dans III 663,2-3 cité dans la note suivante :

Au moment du sacrifice, lorsqu'il est fait offrande pour toi,
n'abandonne pas celui qui offre pour quitter (l'église) (III 662,18-19).

246 Jacques rappelle au baptisé qu'il n'est pas un catéchumène pour sortir au moment de la prière de l'anaphore, mais qu'au contraire, il doit être présent au moment où le prêtre élève des demandes pour l'obtention du pardon :

Lorsqu'on fait sortir celui qui ne porte pas le sceau baptismal, entre,
rentre en toi-même et écoute les murmures du prêtre et comprend
qu'il demande miséricorde en faveur des pécheurs pour leur procurer l'expiation.
Et si ton péché est expié, tu en auras encore besoin ; pourquoi sors-tu ?
Un autre s'incline, demande miséricorde pour toi,
pourquoi es-tu excité, errant dans les rues en ce moment ? (III 662,20-663,3).

qui sera scellée sur la croix, que l'union de l'homme et de la femme ne fait que préfigurer (v 483,19-484,8). Dans cette perspective, Jacques adopte la vision paulinienne relative à l'union de l'homme et de la femme en une seule chair (Gn 2,24) comme symbolisant l'union entre le Christ et l'Église (Ep 5,25-32) (v 880-884)²⁴⁷. Il se peut que cette herméneutique qui s'arrête peu sur le réel humain pour vite l'enrober dans une réalité supérieure, théologique ou spirituelle, explique en grande partie l'absence de toute description relative au déroulement du rite du mariage, et par conséquent, du rôle qu'y joue le prêtre.

8.2.3.3 La fonction de prédication

Dans son approche de la fonction de prédication, Jacques se place dans la droite ligne d'Éphrem, en ouvrant la notion pas seulement à une multitude d'acteurs humains, mais aussi à des réalités inanimées²⁴⁸. Il centre également son attention sur les apôtres qu'il fait précéder par les prophètes, sans négliger toute une gamme de personnes qui, sans mandat officiel, ont dû exercer cette fonction d'une manière ou d'une autre. À la différence qu'Éphrem, Jacques n'exprime presque jamais la prédication sacerdotale en recourant aux deux verbes « prêcher » (*ahrez*) et « annoncer la bonne nouvelle » (*sabar*). Les rares évocations d'une prédication sacerdotale sont plutôt traduites par le concept d'enseignement (*yūlfanā*), encore que, comme nous allons le constater, une imbrication de sens rapprocherait ces trois termes syriaques par lesquels la prédication est transmise. Par ailleurs, on serait enclin à admettre que, pour Jacques comme pour les autres auteurs syriaques, le discours sur les apôtres et leurs fonctions inclut nécessairement leurs successeurs, ce qui justifie l'étude qu'on leur consacre dans le cadre d'une réflexion sur le sacerdoce. Étant donné la parenté sémantique des termes *ahrez*, *sabar* et *malef* (enseigner), nous choisirons de les analyser séparément, comme nous l'avons fait pour Éphrem. On gagnerait ainsi plutôt à les mettre en dialogue entre eux, quitte à faire ressortir, si le cas se présente, ce qui est propre à chacun d'eux.

Il va sans dire que l'enseignement, exprimé parfois par la prédication, est une prérogative du Père²⁴⁹, laquelle est confiée au Fils qui la continue et

247 Cf. *supra*, p. 158-159. Sur ce point que nous ne développons pas ici, cf. notre *Théologie* 1, 162-165.

248 Point n'est besoin ici de répertorier ces éléments naturels, qui vont du témoignage de l'étoile des Mages (cf. 1 87-91; 102,107; etc.) aux créatures qui se transforment lors de la mort du Fils (11 591,17-18; Lettres 14,18-21; 110,13-21). Quant à la création, son kérygme est centré sur Dieu comme Créateur, ce qui incite à sa louange, tandis que le kérygme de l'Écriture annonce le salut que Dieu désire accorder à l'homme après son péché (cf. 11 145,4-11; 111 909,7-8; v 772,12-773,17; 777-780).

249 Le Père a enseigné par Moïse et la Loi (1 33,2-5; 35,11-12) et il a révélé l'identité du Fils dans

amène à son achèvement²⁵⁰. Bien que fondamental dans la transmission et l'actualisation du kérygme, le rôle de l'Esprit se trouve peu accentué chez Jacques²⁵¹. Il en va de même du kérygme de l'Église qui, bien que moins présent chez Jacques, est situé dans la continuité de l'enseignement de Jésus (Lettres, 114,2-3).

Dans l'Église comme entité morale, les prédicateurs de la Parole de Dieu sont en premier lieu les prophètes et les apôtres, «les hérauts de la vérité» (Lettres 155,16-18). Dans l'analyse qui suit, nous ne considérerons que les apôtres attirés, car il arrive à Jacques de donner ce titre à d'autres personnalités qui ont contribué à propager la Bonne Nouvelle du Christ²⁵². Il est hors de question de répertorier ici tous les prophètes, ou toutes les prophéties qui ont annoncé l'un ou l'autre aspect de la personnalité de Jésus ou de son action²⁵³. Dans ce qui

certaines circonstances importantes telles que le baptême de Jésus (I 190,11-12), la transfiguration (II 373,5-6).

250 Le kérygme de Jésus est axé principalement sur les paraboles (I 302,13-14; 323,11-324,4; IV 635,6-9) et atteint sa plénitude par la descente au schéol avec l'annonce de la résurrection des morts (II 90,1-2; 598,15; III 419,16-17; V 802,12-19; 803,12-13). Son enseignement se distingue de celui de Moïse par sa radicalisation, coupant le mal à sa racine (I 255-256), mais aussi par sa clémence (II 228,15v). Il se distingue de l'enseignement des scribes et des philosophes de ce monde par sa capacité d'associer l'acte et la parole (IV 670-672; 678,5-6; 680,9-14; 683,1-2; Lettres 112,28-113,2).

251 Dans la symbolique du char, le vent fait mouvoir les animaux, commente Jacques, comme l'Esprit inspire les apôtres (IV 581,15-16). L'Esprit n'est-il pas le trésor de la prophétie et de l'apostolat (I 461,9) et le défenseur (*snīgrā*) de la Bonne Nouvelle (I 460,11)? Comme Personne de la Trinité, son enseignement est ancré dans la Trinité, et il «n'est pas maître à part» (Lettres 206,23-25).

252 Parmi ces personnalités, en plus des Mages que nous avons évoqués (cf. n. 248), on peut compter parmi les plus importantes Zachée (I 354,2-5), la Cananéenne (I 430,5-6), la Samaritaine (II 305-306), la femme de Pilate avertie par le rêve (II 558-560), l'aveugle-né (III 465,17; 471,8-9; 476,4; 481,10-11), le fils prodigue (III 503,10), les trois morts revivifiés (II 338,10-11), le bon larron (II 438,20-439,2).

253 D'une manière générale, Jacques admet que les prophètes sont les hérauts chargés d'enseigner le peuple juif (I 333,19-20; 410,11-12; II 297,21). Ils sont les hérauts du peuple (IV 731,7), mais aussi du Christ (BedS 725,21-22). Toutefois, leurs bonnes nouvelles sont appelées à cesser avec la venue de Celui qu'ils ont annoncé (III 209,1-2). La richesse du mystère du Fils débordant et dépassant le témoignage d'un seul prophète, si grand soit-il, l'appel à un grand nombre de prophètes pour annoncer l'un ou l'autre aspect (*šarbā*; litt.: histoire, récit) du Sauveur (IV 434,9-10) s'impose comme une nécessité. En dépit du fait que les prophètes forment un couple avec les apôtres, leur témoignage n'est pas le même:

Le prophète est celui qui annonce (*amar*; litt.: dit) les choses à venir (*'tidatā*).

L'apôtre est celui qui annonce ce qui est arrivé (III 707,13-14).

Cette délimitation de la prophétie à la seule annonce de l'avenir doit être nuancée par d'autres affirmations, où le prophète interprète les événements advenant à son peuple; pour cela, cf. notre *Introduction à l'Esprit Saint*, p. 32.

suit, notre attention se portera plutôt sur les apôtres, qui, dans la perspective de Jacques, sont les ancêtres des prêtres.

À plusieurs reprises, Jacques aborde la question des apôtres et leurs missions. Certaines réflexions les concernant ont été développées ailleurs, et nous y renvoyons quand nécessité oblige. Dans la profusion d'idées qui leur sont consacrées, nous tâcherons de centrer notre attention sur la prédication et tout ce qui s'y rattache, l'enseignement en faisant partie intégrante. Il va de soi que, pour Jacques, la première fonction, fondamentale, des apôtres est la prédication, l'annonce de la Bonne Nouvelle qui l'emporterait incontestablement sur les autres fonctions cultuelles et de gouvernance. C'est ce que reconnaît l'apôtre Thomas en discussion avec ses pairs :

L'Omniscient (*yadu'ā*) m'a élu, comme il vous a élus, pour annoncer la Bonne Nouvelle,
et quand il nous a envoyés, avec vous j'ai annoncé le kérygme.

II 656,6-7

Quant à la finalité de la prédication apostolique, la plus pertinente est celle de « faire des disciples »²⁵⁴, ce qui implique le fait de ramener les hommes à Dieu (I 215,13-14). Cette première finalité des premiers prédicateurs se démarque de celle incombant à leurs successeurs qui se trouvent confrontés à l'hérésie, substitut de l'ancienne idolâtrie (Lettres 113,9-26). Mais le combat contre l'idolâtrie aussi bien que contre l'hérésie, comme on le verra plus loin, ne constitue pas la totalité du kérygme ni d'ailleurs sa nouveauté et son originalité. À vrai dire, si le kérygme s'enracine dans une typologie vététotestamentaire qui le préfigure²⁵⁵, il est fondé prioritairement sur le Christ, comme le soleil qui ali-

254 Cf. IV 580,18; 581,9, où l'on trouve l'expression *talmed atrā* qui signifie « rendre disciple le pays »; cf. aussi V 735,9-10. La prédication comme première mission des apôtres est une idée récurrente chez Jacques. Après que les apôtres se firent attribuer les pays à évangéliser, « ils se dirigent, dit Jacques, dans toutes les directions pour annoncer la Bonne Nouvelle » (IV 580,5,19-20). N'étant pas désigné pour évangéliser un seul pays, Paul, le prédicateur infatigable, même malade, s'envole vers tous les pays pour annoncer la Bonne Nouvelle (II 748,12-13) à tous les peuples de la terre (II 759,4), sur la terre ferme comme sur la mer (II 760,15-16). Parmi les lieux qui ont accueilli la Bonne Nouvelle du Sauveur sans l'intervention d'apôtre, Jacques, pour l'exalter, mentionne la ville d'Édesse dont la foi s'oppose à l'ingratitude de Jérusalem (V 735-737; 738,12).

255 Nous avons déjà évoqué les images des quatre fleuves édéniques (cf. II 825,12-826,3), et la roue dans la roue du char d'Ézéchiel (IV 580,9-16). On peut leur ajouter le visage de l'aigle (cf. IV 579,12-13), image du kérygme s'envolant vers les hauteurs, le dos plein d'yeux symbolisant la grande lumière du kérygme (IV 580,5-6), les animaux se déplaçant avec les roues qui préfigurent « les Testaments qui soutiennent le kérygme » (IV 581,19-20), les soixante

mente les douze heures par lesquelles il éclaire l'univers (I 215,15-20; 469,5-6), ou l'abîme (*thūmā*) qui irrigue les rivières, mais où chaque disciple ne reçoit qu'une « partie » (*mnawatā*; au pluriel) de ce don christique (III 486-487). La réception de l'enseignement nouveau du Fils est perçue par Jacques comme un critère indispensable pour être admis comme disciple, c'est-à-dire devenir un docteur (*malfanā*) pour la terre entière (II 463,12-13).

À bien regarder les choses, un ensemble de traits constituent la spécificité du kérygme apostolique, le singularisant par rapport à d'autres activités de prédication. Nous avons évoqué son rattachement à la personne et à la doctrine du Fils. Une autre caractéristique est son aspiration et sa vocation à l'universalité, qui le fait se démarquer de la prédication des prophètes, « vieux témoins de la maison de Dieu » (IV 587,6-7) dont la prédication ne s'adresse qu'au seul peuple de Dieu. Un troisième trait auquel une furtive allusion a déjà été faite est le rapport de la prédication à l'acte, notamment à des actes miraculeux ou thérapeutiques, ce qui la distinguerait de la prédication des philosophes et des sages de ce monde, qui est loin d'être associée à l'acte qu'ils annoncent, et qui devrait confirmer leurs paroles. Cet aspect se trouve assez développé en rapport avec la guérison de l'impotent opérée par Simon Pierre à la porte du temple (Ac 3,1-10). Tout comme les miracles opérés par Jésus, celui qu'accomplit Simon Pierre vise à confirmer « la puissance de la parole²⁵⁶ et (à être) la grande preuve du kérygme » (V 726,5). Il s'ensuit que l'acte, la guérison opérée par Pierre, précède la parole, le kérygme, et vient assurer que, si guérison il y a, preuve est donnée en faveur de la résurrection du Christ par la puissance duquel la guérison est obtenue (V 728,11-18). Mais il semble que Jacques admette que l'acte lui-même constitue une sorte de kérygme qui n'est pas nécessairement exprimé par la parole kérygmatisque :

Il (Simon Pierre) ne voulait pas exprimer la Bonne Nouvelle du Fils par des paroles;
pour cela, il commença par l'acte, ensuite il s'exprima.

V 728,19-20

disciples de Moïse représentant les soixante disciples du Christ par lesquels celui-ci est annoncé (I 45,6-7).

256 Le texte donné par Bedjan a « *ḥaylā w-meltā* (la puissance et la parole) », mais le fait de rapporter la « parole » au « kérygme » comme l'atteste l'état actuel du texte semble un peu étrange. Nous préférons lire « la puissance de la parole » (*ḥaylā d-meltā*), que nous considérons toutefois comme une conjecture. Une autre correction au texte qui nous intéresse serait le remplacement de *etbanī* (fut construite) dit de la porte, par *etkanī* (fut appelée) la Belle (Ac 3,2) (V 728,3), même si le verbe utilisé par la Peš est *metqrē*.

Ce miracle fut un témoin du kérygme ;
de l'acte par lequel il (le kérygme) s'exprima, il est reconnu.

v 729,3-4

Encore que, l'acte étant accompli, la parole vient l'éclairer, l'interpréter. Bien entendu, le contexte de la guérison aurait suffi pour que l'accent soit plutôt mis sur l'acte. Mais Jacques n'est pas dupe et, même si la guérison est pertinente et révélatrice de la résurrection du Fils, elle constitue comme le dernier recours à l'adresse des incrédules, représentés par le peuple juif qui refuse d'être convaincu par le kérygme oral (v 729,5-6). Cependant, l'acte qui confirme le kérygme ne s'identifie pas nécessairement et exclusivement au miracle. Bien au contraire, la faiblesse de l'homme, source de richesse quand elle conduit à la conversion, s'affirme comme témoin du kérygme, de l'amour du Fils, comme cela est attesté dans le reniement de Pierre²⁵⁷. Plus encore, Jacques est convaincu que, dans le kérygme, il y a plus important que les miracles de Jésus à proclamer, à savoir sa résurrection²⁵⁸.

À ces traits déjà évoqués, universalité, unité de la Bonne Nouvelle et sa confirmation par l'acte, d'autres font valoir le rapport qui doit exister entre le kérygme et son héraut, autrement dit les qualités dont doit se doter le héraut pour être digne d'annoncer le kérygme. À plusieurs reprises, il a été question des critères du choix des apôtres, parmi lesquels figuraient surtout leur caractère inculte, leur simplicité, dans le but de discréditer la sagesse mondaine²⁵⁹. Celle-ci, inutile pour le kérygme (I 216,2-3), risque de se poser comme obstacle à la Parole de Dieu proclamée par des pêcheurs (II 702,1-2), à la vérité qui s'affirme par la simplicité (v 711,16) en même temps qu'elle écarte chez le héraut une tendance à l'arrogance (*rūḥā ramtā*) qui lui fait croire que le succès que connaît la Bonne Nouvelle dépend de sa sagesse (II 701,13-14) et non pas de la puissance de Dieu :

257 I 509,1-4 :

Aussi son reniement est-il grand témoin de son kérygme :
qu'à cet amour du Fils de Dieu, il n'y a pas d'égal.

Le véritable (apôtre) a renié, afin que le Seigneur de la vérité soit cru grâce à lui ;
son amour étant même plus grand que les mondes et les créatures.

258 Nous y reviendrons encore. C'est une idée que Jacques place dans la bouche de l'apôtre Thomas, qui se plaint de ne pas avoir vu le Ressuscité qu'il devrait proclamer, allant jusqu'à soutenir que la résurrection est plus importante que les miracles de Jésus dont il fut témoin (II 660-661; spéc. 661,8-9).

259 Pour ce thème récurrent chez Jacques, cf. I 485-486; II 180,8-9; 701-702; 734,20-735,1; III 622-623; 626-627; 631-632; 645,11-20. Cf. *supra*, p. 52.374.

C'est par sa puissance (divine) que se tient la doctrine privée de sagesse, afin que, là où il y a puissance (divine), la sagesse ne soit pas requise.

III 622,17-18

Il a déjà été signalé que même le rhéteur et le savant Paul a dû abandonner sa science pour retourner à la simplicité du kérygme, à la prédication de la seule croix (II 751,8-11)²⁶⁰. Comme si, soutient Jacques, Paul était destiné à être « vidé » de sa science pour être rempli par le kérygme (II 740,10-11), comme il l'affirme d'ailleurs des autres apôtres :

Il a choisi, pour sa (propre) connaissance, des vases vides de connaissance,
afin de les envoyer non par ce qui leur appartient, mais par ce qui lui appartient²⁶¹.

I 486,8-9

Moins accentué est le trait relatif à la pauvreté des apôtres, mis en valeur pour éloigner toute suspicion qui, comme nous le disions, expliquerait la victoire du kérygme par la richesse de ses hérauts (II 699,6-700,7). Cette pauvreté requise pour les apôtres n'en génère pas moins, chez eux, une grande richesse, une « richesse cachée » (*kasyā*) qui se traduit essentiellement par le pouvoir qui leur est accordé de donner la guérison à l'impotent grâce à leur prière (V 711-712). Plus encore, Jésus choisit comme hérauts pour sa Bonne Nouvelle un renégat et un persécuteur, Simon Pierre et Paul respectivement, faisant du premier un fondement pour sa maison sur lequel peuvent bâtir tous les pénitents, et du second un « apôtre pour les pécheurs » et un témoin de la force de la pénitence (I 674,3-8).

Par ailleurs, la spécificité du kérygme ne tient pas seulement aux qualités personnelles des apôtres, au pouvoir dont ils sont investis, ou même à la façon dont ils exercent le kérygme, que ce soit par l'acte ou par la parole. Non moins important à cet égard est le contenu du kérygme pour déterminer ce qui revient en propre au kérygme apostolique. Il est incontestable que le fait d'être témoin de la résurrection du Fils est le critère fondamental qui distingue les apôtres comme hérauts de n'importe quel autre prédicateur. C'est ce que Jacques cherche à examiner en imaginant un scénario de dialogue entre les apôtres et Thomas qui était absent lors des premières apparitions de Jésus. Le point de vue de Thomas consiste à rattacher la fiabilité du kérygme de l'apôtre à son

260 Cf. *supra*, p. 380.

261 Texte cité *supra*, p. 52.53.

témoignage oculaire du Ressuscité; ne répondant pas lui-même à ce critère, il fait savoir à ses pairs qu'il refuse d'être «l'apôtre des apôtres» (II 658,8), au moment où il doit être «l'apôtre de Jésus» (II 658,6). L'argumentation de Thomas se trouve confortée par l'expérience de Paul et sa vision du Ressuscité sur le chemin de Damas (1 Co 15,3-8; Ac 9,3-9; 22,6-11). Selon Thomas, Paul «n'aurait pas proclamé s'il n'avait pas vu» (II 723,17). Dans leur réponse à Thomas, les apôtres insistent sur la transmission d'une foi qui, bien qu'elle n'ait pas bénéficié de la vision du Ressuscité, adhère à sa résurrection²⁶². Ceci, bien entendu, ne s'applique pas à Thomas, car le Ressuscité va lui apparaître ultérieurement (II 666-669).

Hormis la résurrection, la croix constitue un autre thème privilégié de la prédication apostolique. Elle est mise en valeur non seulement parce qu'elle forme le centre du kérygme de Paul qui ne veut proclamer que le Crucifié (1 Co 2,2; Ga 3,1)²⁶³, mais aussi parce que la crucifixion est le supplice le plus ignominieux qui puisse être infligé au Fils de Dieu que certains opposants de Jacques – allusion implicite aux contemporains dyophysites – cherchent à écarter du Verbe Dieu pour l'attribuer au seul homme Jésus (III 623-630).

Les différents traits des hérauts et la spécificité du contenu du kérygme suffisent pour faire comprendre que les prédicateurs qui ont annoncé l'un ou l'autre aspect de la personnalité ou de l'œuvre de Jésus – quelques-uns ont déjà été évoqués – ne sont pas à placer au même rang que les apôtres et les disciples. Encore faut-il ajouter que, à l'origine de la prédication, se trouve un mandat officiel conféré aux Douze par Jésus ressuscité, qui leur apparaît au bord du lac de Tibériade (Jn 21,1-14):

²⁶² Pour ce dialogue, cf. II 653-666. Nous ne pouvons rendre compte de ce beau texte où un échange vient opposer l'incrédulité et la foi, le doute et la certitude. En fin de compte, il s'est avéré, conclut Jacques, que le doute de Thomas n'en est pas un, car il ne se pose pas contre la foi, mais à l'intérieur de celle-ci et pour la conforter:

Le doute de Thomas n'était pas un doute contre la vérité,
car il lutte pour la cause de la vérité (II 664,9-10).

Une réflexion est ainsi élaborée sur le témoignage des dix apôtres, sur sa crédibilité et sur la défense de son unité face au droit revendiqué par Thomas d'être l'égal de ses pairs dans l'acte le plus important du kérygme qu'il aura à proclamer. Un regard est également jeté sur la postérité, celle qui transmet le message sans avoir bénéficié de la vision du Ressuscité, tout autant que sur celle qui l'accueille. Par ricochet, Jacques place dans la bouche de Thomas ce qui constitue la quintessence du kérygme à proclamer, car Thomas a été témoin de la vie de Jésus, à l'exclusion de sa résurrection: la conception de Jésus par Marie, sa mort sur la croix, en passant par la visite des Mages, la fuite en Égypte, son retour en Judée, son baptême, ses tentations, ses différents miracles (II 659,15-660,20). Sur le contenu de la prédication, cf. aussi III 624,9-625,7.

²⁶³ II 746,6; 750,12; 751,8-9; IV 774,5.

Le désirant, il a mangé bien qu'il transcende toute nourriture,
afin d'enseigner la vérité (*šrarā*, celle de sa résurrection) aux hérauts de
la foi.

v 706,5-6

Bien qu'il n'eût pas faim, il a voulu prendre le repas avec ses disciples,
afin qu'ils deviennent témoins de sa résurrection dans le monde entier.

v 706,9-10

Dans la vision d'Ézéchiél, ce mandat fut préfiguré par les mains humaines
orientées vers les quatre directions et placées sous les ailes des êtres vivants
ayant une forme humaine (Ez 1,8):

La main d'homme qu'on voyait sous les ailes,
c'est la (main) droite que le Fils de Dieu donna à ses apôtres.
C'est elle qui porte toute sa Bonne Nouvelle en tous lieux;
elle la soutient et la commande afin qu'elle s'empare des confins (de la
terre)²⁶⁴.

IV 579,14-17

Après ce long exposé sur la prédication des apôtres qui, dans l'esprit de Jacques, vaut également *mutatis mutandis* pour les prêtres, leurs successeurs, il ne reste qu'à développer les quelques idées que réserve le docteur syriaque à la tâche de prédication propre à ces derniers. En fait, il est rare que Jacques se prononce explicitement sur la continuité entre les deux prédications apostolique et sacerdotale au point d'en faire un sujet de réflexion théologique. Cela n'exclut cependant pas la présence d'allusions bien claires sur un rapport entre apôtres et prêtres ou évêques quant au sujet du kérygme. Une première allusion est décelée dans le discours qu'adresse Jacques à Mar Eutychianos, l'évêque de Dara, pour lui rappeler que son enseignement doit s'inscrire dans la ligne de «la simplicité des apôtres», moyen efficace pour préserver sa ville de «ceux qui divisent le Christ en deux» (Lettres 250,4-10). Un autre rapport est établi avec les quatre évangélistes, ces sources qui ont abreuvé la terre par leur enseignement plein de vie et qui se sont divisées entre les 318 Pères de Nicée (BedS 843,8-19):

264 La suite du texte parle de l'imposition des mains qui s'exerce, par les apôtres, dans le baptême et le sacerdoce (IV 579,18-19).

Ce sont ces évêques qui ont proclamé la foi
avec assurance, avec le roi qui les a convoqués.

BedS 843,20-21

Plus loin dans le texte, Jacques vante leur fidélité à l'enseignement des apôtres :

Ceux-là qui marchèrent sur les traces de leurs maîtres
et suivirent le chemin des apôtres, imperturbables (*d-lā dūwwadā*);
ceux-là qui ont prêché la foi comme Jean,
et, par les formules de Simon, ils l'ont proclamée sans dispute.

BedS 844,5-8

Les prêtres sont aussi appelés à s'aligner sur la prédilection que manifeste Paul pour la prédication de la croix. C'est dans l'exhortation qui leur est faite de rechercher l'abnégation et de ne pas s'attacher à l'argent que Jacques constate avec grande amertume que les « maîtres de la foi », « les hérauts de la croix » sont entachés par ce fléau (II 821,9-10). Dans ce contexte, rejoignant ce qu'Aphraate reproche à l'ecclésiastique arrogant, Jacques accuse le prêtre de prêcher ce qui s'oppose aux mœurs de sa vie²⁶⁵. Cette contradiction est également signalée chez Zacharie, le père de Jean Baptiste, à qui il est demandé de se taire, car « il détruit ses paroles » en enseignant que les femmes stériles, telles que Rachel, Anne, Sara, sont capables d'enfanter, tout en niant la possibilité que sa femme puisse concevoir (II 148,6-149,7). Mais plus qu'à la contradiction dans l'enseignement des prêtres, laquelle trahirait, entre autres, une faillibilité humaine, c'est à l'enseignement des doctrines erronées, notamment christologiques, que s'attaque le docteur syriaque. En effet, il les accuse essentiellement de s'opposer à la doctrine des apôtres (Lettres 113,20). Ne pouvant développer ici cet enseignement, il reste à faire remarquer que, parmi ces docteurs, figurent des prêtres ainsi que des évêques, tel que Nestorius qui a été condamné et démis de sa fonction (III 603,21-604,9)²⁶⁶.

265 I 620,8-11 :

J'ai aimé mon ennemi par l'Écriture Sainte (ici *qeryanā*) que tu m'as apprise.

Mais si je vois que tu hais ton frère, que ferai-je ?

Tu m'apprends à aimer celui qui me hait,
mais ton frère irrité, tu ne désires pas le concilier.

Tu me fais peur, (me disant) que si je ne pardonne pas, je ne serai pas pardonné,
mais toi tu ne veux pas pardonner la colère de celui qui a péché contre toi.

266 En fait, Jacques ne rejette pas seulement la doctrine de Nestorius, mais il s'attaque aussi au Tome de Léon et à Chalcédoine (cf. à titre d'exemple, Lettres 115,15-116,11). Ces doctrines sont qualifiées de « vaines » (*srīqē*) (Lettres 114,16; cf. aussi BedS 844,9), d'impies (Lettres

De ce qui précède, on déduit que le kérygme, tout comme l'enseignement, constitue une tâche qui revient prioritairement aux ministres sacerdotaux, et que ceux-ci assument suite à un mandat qui leur est confié. Dans le *mīmrā* sur le décès d'un prêtre, la fonction de la prédication acquiert un caractère officiel, étant exercée à partir du « lieu élevé » (*bīmā*) où les lectures sont faites lors de la messe :

Tiens-toi sur le « lieu élevé » et fais entendre tes paroles douces ;
voici que ton troupeau est attentif pour écouter ton enseignement.

II 884,16-17

Le *bīmā*²⁶⁷ est encore évoqué en rapport avec l'accusation portée par Jacques contre la dichotomie entre la vie du prêtre et sa prédication :

Du « lieu élevé », tu lis à l'adresse du monde entier de ne jamais jurer,
mais au vu de tes actes (*b-sū'ranē*; litt. : par des actes), tu pousses à ce
qu'ils jurent, avec force.

III 394,15-16

8.2.3.4 La fonction de gouvernance

Contrairement aux deux fonctions de culte et de prédication, celle de gouverner ne reçoit pas de la part de Jacques une attention particulière et se trouve pour ainsi dire reléguée au second plan. À peine trouve-t-on chez lui quelques références à la gouvernance propre aux apôtres, et d'autres, relatives à leurs successeurs, ne permettent pas de se faire une idée de la conception qui la sous-tend. Encore moins fournit-il des précisions sur la méthode de son exercice, comme celles qu'on trouve chez Éphrem. Quoi qu'il en soit, la carence d'informations sur ce sujet pose la question de l'opportunité de consacrer une analyse à la gouvernance pratiquée par Dieu, laquelle est associée à l'économie divine, ou à la gouvernance exercée par le Fils, par l'Esprit et par l'Église, ou même par des personnes qui n'ont pas de qualité sacerdotale. Sur ce point, notre option consiste à ne retenir dans ses différentes gouvernances que les traits qui préparent et inspirent la gouvernance des apôtres et de leurs successeurs.

71,16), de mensongères (Lettres 94,24-25), de schismatiques (Lettres 59,12). Tandis que les apôtres puisent dans un seul Esprit (1Co 12,13), les hérétiques s'inspirent du poison du premier serpent (Lettres 59,22-60,1; cf. aussi III 604,9-10).

267 Nous ne répertorions pas ici tous les sens du *bīmā*. Il peut désigner la chaire qu'occupe le juge lors de la séance du jugement (III 865,8), comme il peut désigner la chaire d'enseignement, telle celle du roi Salomon (III 871,8-9).

Pour commencer, précisons que notre investigation porte presque exclusivement sur le terme *dabar* qui est polyvalent²⁶⁸, et ses dérivés, *mdabranūtā* (économie), *mdabranā* (intendant), etc. Un des traits de la gouvernance de Dieu est son caractère universel, puisqu'il gouverne les deux mondes, celui-ci et le monde à venir (v 818,10-11), le « monde des vivants et le lieu des morts » (v 796,3-4). De plus, il gouverne là où l'homme ne peut avoir accès : Jonas dans la baleine (iv 394,7 ; 422,11-12 ; etc.), le fœtus dans le ventre de sa mère (iv 874,17-18)²⁶⁹, et c'est la raison pour laquelle sa gouvernance est enveloppée d'un mystère qui transcende la compréhension humaine²⁷⁰. Cependant, des traits de la gouvernance divine peuvent être partagés par l'homme : sa sagesse qui constitue un modèle auquel l'homme est appelé à se conformer²⁷¹, et surtout sa bonté qui oriente la gouvernance de Dieu vers le salut et le bonheur de l'homme²⁷².

La gouvernance du Fils épouse les traits propres à la gouvernance du Père : l'universalité du champ de sa gouvernance ((11 274,7 ; BedS 802,11), et surtout la bonté qui l'emporte sur une omniscience divine qui, si elle est adoptée comme principe, conduirait à la suspension de l'économie de la création et de la rédemption (11 490,5-20)²⁷³.

Passant à l'homme²⁷⁴, aux apôtres et aux ministres en particulier, les principes de gouvernance adoptée par Dieu et son Fils gagnent à être mis en pra-

268 L'autre sens le plus usité est celui de conduire, d'amener, dit d'une personne, comme Pharaon qui amène Sara pour l'épouser (1 650,8-9), mais aussi de Jésus qui emmène ses Douze (1 467,6). C'est un sens abondamment attesté chez Jacques dont il est impossible de rendre compte en répertoriant tous les textes qui s'y réfèrent.

269 Cf. *supra*, p. 323, n. 133.

270 Ô sot, tu ne portes pas (le monde) comme (le fait) Dieu.
Pourquoi es-tu troublé, voulant lui dérober son économie (*mdabranūteh*) ?
Avec les malfaiteurs, il se montre patient pour les gagner ;
il n'est pas l'associé des méchants et il ne les soutient pas.
S'il ne sauve pas les justes quand ils sont opprimés,
il rajoute une beauté à leur beauté, dans leurs tourments.
Toi, parce que tu es agité, troublé et plein d'orgueil,
tu blâmes l'« Économe » plein de sagesse (1 636,12-19).

Notons que les deux premiers stiques ont été cités *supra*, p. 323, n. 134.

271 Cette sagesse divine s'exprime dans la gouvernance du monde, plus précisément de la galaxie (111 64,7-8), mais aussi dans le don qui habilite Daniel à interpréter les rêves du roi Nabuchodonosor par Daniel (Dn 2) (iv 491,11-12 ; 502,2-17).

272 1 630,20-21 ; 631,20-21. Le sujet est abordé dans le *mimrā* intitulé « Sur l'admonition » (1 627-646).

273 Cf. *supra*, p. 385.

274 La gouvernance n'est pas seulement dite de l'empereur Constantin, qui gère bien « le royaume et la foi » (BedS 845,2), ni de Pilate qui gouverne la Judée, tandis que Hérode est chef de Galilée (11 527,6-9), mais de tout homme appelé à savoir comment « se gouverner » lui-même. Ainsi, à côté du fils prodigue qui n'a pas su « se gouverner lui-même »

tique par ceux qui se réclament d'eux. Dans une déclaration on ne peut plus claire, Jacques statue que les apôtres se situent dans la continuité des soixante-dix « gouverneurs du peuple » (I 44,22)²⁷⁵. À vrai dire, si l'on consulte le répertoire vétérotestamentaire, il y est rarement question des prêtres comme gouverneurs ou intendants de la maison de Dieu. Chez Jacques, cette fonction est plutôt attribuée au patriarche Joseph dans le pays du Pharaon (III 75,15-16), au roi Achab (IV 186,6), à David considéré comme pasteur du peuple (II 55,11) et à son fils Salomon (IV 122,16-21; 123,15-16), à Jephthé, juge et commandant d'une armée (V 310,10-11), et même à la méchante Jézabel (IV 178,14). La seule allusion au sacerdoce est faite lorsque, considérant celui-ci comme un pouvoir (*šulṭanā*) à côté d'un autre pouvoir qui est la royauté, ici en l'occurrence celle d'Ozias qui chercha à accaparer le sacerdoce, Jacques s'emploie à les distinguer en différenciant leurs domaines, le profane et le sacré :

Ni celui-là (le prêtre) est maître sur les « choses visibles » (*galyatā*) pour les commander,

ni celui-ci (le roi) est compétent pour gouverner les « choses cachées » (*kasyatā*)²⁷⁶.

Le prêtre est prêtre, le roi est roi, deux pouvoirs,

afin que, par le sacerdoce et la royauté, le monde soit bien établi.

V 411,16-19

Ayant déjà noté que les soixante-dix sont appelés « gouverneurs du peuple », les prêtres sont aussi qualifiés de « gouverneurs des communautés » (*mdabranē da-knūšatā*), fonction évoquée dans un contexte de critique à l'égard des prêtres qui se font esclaves de l'amour de l'argent (III 821,5-6). Même si,

(III 505,7), on trouve le solitaire capable de « se gouverner » lui-même comme il l'entend (IV 861,8-9.15). Quant à celui qui vit avec les autres dans la société, il n'est pas libre de faire ce qu'il désire, devant tenir compte des autres et se conformer à leurs requêtes (IV 861,12-15). Fidèle à la conception paulinienne de l'homme comme chef de la femme (cf. Ep 5,23), Jacques, tout en rappelant la veuve secourue par Élie (I R 17,7-24), compatit sur son sort du fait qu'elle est dépourvue « d'un chef qui s'occupe d'elle et la gouverne » (III 314,7). Mais la gouvernance est un don accordé à l'homme, à Adam qui, formé des éléments de la nature, est habilité à les gouverner :

Des éléments qui forment le monde, il (Dieu) l'avait formé,

afin qu'il lui soit facile de bien gouverner ses compagnons (III 113,12-13).

275 Nous avons discuté, *supra*, p. 50, de la distinction qu'établit Jacques entre les soixante-dix disciples qu'il appelle apôtres et les Douze, préfigurés par les douze tribus d'Israël (I 44,22-45,1).

276 Ces deux stiques ont été cités *supra*, p. 243.

pour mettre en valeur la spécificité de la fonction sacerdotale dans la Nouvelle Alliance, Jacques n'hésite pas à la confiner au domaine culturel²⁷⁷. Quoiqu'il en soit, le docteur syriaque est convaincu que cette fonction de gouvernance est nécessaire tant qu'il y a un troupeau qui réclame un pasteur pour le conduire, ce qui inclut forcément un mandat officiel à caractère divin :

Seuls les élus sont envoyés à la mission (*sū'ranā*; litt. : acte).

Là où il y a un troupeau, celui-ci requiert un berger qui le gouverne²⁷⁸.

V 363,9-10

Dans les Lettres, ce choix est attribué à l'économie de Dieu, qui est à l'origine de l'élection de Mar Marā, évêque d'Amid, comme « guide » spirituel de la ville :

À bon droit, comme d'habitude²⁷⁹, elle a donné (*farnsat*) (un évêque) en ces temps-ci à la ville digne de la miséricorde de Dieu et elle t'a élu et établi « guide » (*mdabranā*) du peuple fidèle, afin que tu sois le pasteur du troupeau raisonnable, racheté par le sang précieux de Dieu (1 P 1,18-19).

Lettres 223,9-13

L'économie divine est engagée non seulement dans le choix des évêques, mais aussi dans le don du sacerdoce lui-même. Dans cette perspective, pour convaincre Mar Daniel qui craint de recevoir le sacerdoce à cause de ses péchés, Jacques lui fait valoir que c'est l'économie divine qui lui accorde le « ministère du sacerdoce » (Lettres 226,1-3). Dans un texte lacuneux sur l'évêque de Darā, Mar Eutychianos, Jacques s'adresse à ce dernier en le qualifiant de « pasteur spirituel » qui fait paître son troupeau dans des « prés de puissance » et le conduit vers des eaux tranquilles (cf. Ps 23,2) (Lettres 247,10-13). Non mentionnée dans ce dernier texte, l'économie divine est en revanche évoquée pour soutenir qu'elle préside à l'élection des ministres ecclésiaux et que c'est elle qui intervient dans la déposition de Flavien II et son remplacement par Sévère sur le siège patriarcal d'Antioche (Lettres 84,21-25). Il est vrai que le choix opéré ici par l'économie divine ne porte pas essentiellement sur le sacerdoce

277 Il est ici question de l'onction de l'Esprit administrée aux différentes catégories :

C'est l'Esprit qui oint les pontifes pour officier (*la-mkahanū*),

et il établit sur terre des « oints » et des rois pour gouverner (BedS 857,2-3; texte cité *supra*, p. 397).

278 Cf. *supra*, p. 387.

279 *Ayḥ da-m'adā*, comme d'habitude, qu'Albert traduit « comme d'un revenant ». Elle traduit aussi *farnsat* par « a pris soin ».

lui-même, mais sur une fonction à l'intérieur du sacerdoce, le rang patriarcal. Même si le docteur syriaque ne s'étend pas sur la manière d'exercer cette gouvernance, il est profondément convaincu que l'évêque, ici en l'occurrence l'évêque de Darā, est établi par l'économie divine « comme un remède à un ulcère et comme un bandage à une fracture » (Lettres 223,13-14). Il est inutile de répéter tous les gestes qui expriment la sollicitude, la préoccupation et la miséricorde du pasteur²⁸⁰.

8.2.3.5 Les autres fonctions : exorcisme et prière

À la différence de l'intérêt, même mitigé, que lui portent les deux premiers Pères syriaques, Aphraate et Éphrem, la fonction de l'exorcisme exercée par le ministre ecclésial se fait encore plus discrète chez Jacques, sans être totalement éclipsée pour autant. Certains aspects de la prière ont déjà été exposés²⁸¹. Mais commençons par ce qui est le moins développé, l'exorcisme, que Jacques, comme Éphrem, n'évoque qu'en rapport avec la prière, le baptême, ou dans un contexte qui met en valeur la Parole de Dieu. Dans le premier cas, l'exorcisme est mentionné dans la liste que donne Jacques des fonctions que le prêtre décédé a exercées durant sa vie, à savoir l'eucharistie, le pardon des péchés, la prédication, l'enseignement et l'exorcisme :

Celui-là qui a chassé les démons impurs par ses prières,
voici que son pouvoir demeure (maintenant) avec les rebelles dans la
tombe.

II 881,9-10

La deuxième mention est faite dans l'allusion au rite baptismal, où Jacques s'élève contre les prêtres qui croient pouvoir concilier un acte salvifique, comme l'expulsion des démons, et leur amour excessif de l'argent :

En faveur du candidat au baptême (*ʿamūdā*; litt. : plongeant), ils lient le
démon pour qu'il le quitte ;
tandis que l'amour de l'argent qui, lui aussi, est un démon, n'est pas
chassé.

III 856,19-20

²⁸⁰ On vient d'évoquer la référence au Ps 23,2 (Lettres 247,11-13).

²⁸¹ Cf. *supra*, p. 466.

Ce n'est pas sans rapport avec l'argent que l'expulsion des démons est évoquée dans le récit de la guérison de l'impotent par Pierre devant le temple (Ac 3,1-10). En effet, commentant cet événement, Jacques va plus loin que le texte néotestamentaire lorsqu'il rappelle le pouvoir de lier et délier des deux apôtres, Simon Pierre et Jean, mais aussi celui de la parole qui chasse les démons :

Une parole qui lie et délie sur terre et au ciel,
et une parole qui fait fuir les démons²⁸² et les chasse.

v 720,8-9

La valeur de la prière est la mieux explicitée dans le culte spirituel de Melchisédech, où, considérée comme « sacrifice sans fumée » (v 157,21-22), elle l'emporte sur les sacrifices sanglants (v 156,7-8)²⁸³. Déjà remise à sa juste place en étant confrontée à l'amour qui la surpasse²⁸⁴, la prière, pour importante qu'elle soit, se trouve reléguée à un rang second en étant comparée à l'unique offrande de la Nouvelle Alliance : le corps et le sang du Christ. Nous avons déjà fait état du commentaire que Jacques consacre à la parabole du bon Samaritain et de son application au baptême et à l'eucharistie²⁸⁵. La prière y apparaît comme ce qui relève de l'initiative personnelle du prêtre, de ce qu'il est capable d'offrir au blessé et qui lui est propre :

La prière lui appartient, le corps et le sang ne lui appartiennent pas ;
il reçoit sa rémunération (*agreh* ; litt. : son salaire) lorsqu'il prie pour les
pêcheurs.

II 328,10-11

Le texte cité s'insère dans un commentaire plus développé de la parabole, où l'huile préfigure le baptême, le vin « la coupe » du sang du Christ, l'hôtellerie

282 Le texte syriaque a deux termes, *šidē* et *daywē*, qui, tous les deux, signifient « démons ».

283 Discutant de cet aspect de l'offrande de Melchisédech, *supra*, 202, nous avons relevé la plus grande valeur des « pensées pures », de « l'action de grâce » par rapport aux sacrifices sanglants (v 158,1-4).

284 À la suite d'Éphrem qui associe la prière à l'amour (cf. notre *Pensée symbolique*, p. 484, où nous renvoyons à HdF 4,11, et p. 452, où nous renvoyons à Eccl 4,8.11), la prière chez Jacques n'est pas fermée sur elle-même, mais reçoit sa valeur en s'ouvrant à l'amour qui, sans lui, est incapable de monter jusqu'aux hauteurs, là où demeure la Trinité :

La prière est aimable, mais si l'amour ne la fait pas monter,
son aile est faible et elle ne verra pas le Sublime en son lieu (I 608,14-15).

285 On vient de l'évoquer, *supra*, p. 465-466.

l'Église. Quant à la promesse faite à l'hôtelier d'être remboursé pour ce qu'il aura dépensé en plus (Lc 10,35), elle renvoie à la prière que le prêtre élève en faveur du blessé et au souci qu'il a pour son sort (cf. II 327,17-329,8).

Suffisamment inspiré par la parabole qu'il commente, où le blessé a besoin d'être soutenu à l'hôtellerie, Jacques en déduit que la prière du prêtre est nécessaire parce que l'homme est pécheur :

Le pécheur a besoin que le prêtre se soucie amplement de lui,
comme il a été ordonné par le Miséricordieux qui nous a bandés par son
sang.

Qu'il prie et qu'il offre l'encens pour son expiation,
l'offrant à (*qdam* ; litt. devant) Dieu par des prières.

II 329,9-12

Telle que la prière est présentée ici, orientée vers l'autre, récitée pour l'autre, traduisant par là même un amour oblatif, elle a pour première fonction le salut d'autrui, le pardon obtenu pour le pécheur. Mais comme tous les hommes sont pécheurs, y compris le prêtre, sa prière peut également être récitée en sa faveur. En fait, Jacques n'invite pas le prêtre à prier pour lui-même – ne serait-ce pas une déviation de la finalité de la prière qui doit se faire pour autrui ? Mais dans un contexte où la prière est évoquée, c'est le jeûne, en lien souvent avec la prière chez le docteur syriaque (I 586,2 : « Par toutes les prières du peuple entier (est obtenu) un jeûne digne »), qui doit être pratiqué à la fois en faveur du troupeau et du prêtre lui-même :

Que le pasteur jeûne pour le troupeau et pour lui-même,
et que, par des prières, il porte le fardeau de tout le troupeau.

I 583,16-17

Le prêtre qui prie n'est pas un individu isolé, il fait partie de tous les enfants de l'« Épouse de lumière », l'Église, qui élève les prières, lesquelles sont exaucées en raison même de toutes les bouches qui les récitent :

L'Épouse de lumière demande miséricorde par tous ses enfants,
afin que, par toutes les bouches, la prière s'accroît, et voici qu'elle est
exaucée.

I 586,3-4

Intégré dans la communauté ecclésiale, le prêtre en émerge cependant grâce à son rôle de médiateur (II 881,7), rôle exprimé d'abord par ses prières qui contri-

buent à réjouir l'Église (II 881,13), mais surtout par ses bénédictions en faveur de sa communauté (II 885,10: « Bénis ton peuple par tes prières »).

Voilà terminé l'exposé sur les fonctions mineures du prêtre chez Jacques, faisant suite à l'étude consacrée aux trois fonctions majeures que sont le culte, la prédication et la gouvernance. Il y aurait moyen d'en ajouter d'autres, mais ces dernières n'éclairent pas davantage la conception des fonctions déjà étudiées. Ainsi en est-il de la fonction du prêtre comme réconciliateur des irrités, à l'instar du sel qui assaisonne les mets (I 619,3-4). À côté du sel, le prêtre est aussi paix et lumière pour le monde (I 619,17-18). En tant que gardien du troupeau, il est appelé à fermer les brèches par son jeûne (I 583,18-19). Une fonction liée à la culture de l'époque est celle de bénir la moisson, et plus précisément le blé destiné à devenir pain et à rendre grâce au Créateur (IV 879,18-19). Il reste que ces fonctions mineures, pour valides qu'elles soient, ne peuvent être comparées aux fonctions majeures et à l'importance qui leur est accordée.

8.2.4 *Narsai*

Beaucoup moins prolixe que Jacques, Narsai aborde les thèmes se rapportant aux fonctions avec des explications moins élaborées. Disciple d'Éphrem et de Théodore, le disciple est lié aux maîtres par des points communs, mais il partage aussi certaines idées avec un autre disciple d'Éphrem, Jacques. Nous n'avons pas l'intention de changer le plan que nous avons suivi pour les auteurs précédents, ce qui nous amènera à commencer par une courte analyse du concept de ministère avant des discuter des trois grandes fonctions sacerdotales.

8.2.4.1 Le concept de ministère

Tout comme pour Jacques, le service, ou le ministère, n'est pas pour Narsai un monopole réservé aux apôtres ou aux prêtres. Chez lui aussi, le verbe « servir » (*šameš*) et le substantif qui en découle, « service » (*tešmeštā*), possèdent le sens originel de « réaliser », « faire », « perpétrer », etc., et s'appliquent à un ensemble de personnes qui, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, viennent en aide à autrui²⁸⁶. Concernant l'homme lui-même, l'âme est appelée à servir le corps en pourvoyant à ses besoins (I 111,6-8), et celui-ci se doit de « la servir » et se mettre à la disposition de sa liberté (II 241,17-18). Ce sont cependant les anges qui s'affirment comme les serviteurs par excellence : ils servent le vouloir divin et sont ordonnés au service de l'homme, mission inscrite dans

²⁸⁶ Ces personnages ne sont pas nombreux : Sara qui sert les hôtes célestes (I 68,2-3), les serviteurs du Pharaon (II 281,4).

la finalité initiale qui préside à leur création²⁸⁷. Et comme l'homme est créé à l'image de Dieu, leur service est un témoin de leur amour pour le Créateur (Gignoux VI 259-260).

Ce qui précède prouve à coup sûr que le ministère n'est en rien une dégradation pour celui qui sert. Le critère d'un service utile et justifié est sa contribution à promouvoir le bien et à écarter la propagation du mal qui est représenté par Satan et ses serviteurs. Même Dieu, affirme Narsaï, met sa puissance divine au service des mortels et de leurs besoins (Gignoux III 364-365). On ne trouve cependant aucune allusion au Fils comme serviteur en un sens positif. Tout au plus, Narsaï réfute la conception arienne qui réduit le Verbe et l'Esprit à de simples serviteurs de Dieu le Père qui, à leur sens, « seul existe tandis que le Fils et l'Esprit (sont) ses serviteurs » (Sim v 86). Aussi les Ariens séparent-ils le Fils du Père et l'appellent-ils « esclave et serviteur comme tout ce qui est créé » (PP I 276,7-8). Quant à l'Église, Narsaï ne lui assigne jamais un rôle de servante.

Passant à la notion de service dans l'Ancienne comme dans la Nouvelle Alliance, on constate que Narsaï ne cite que rarement les personnages chargés d'une mission de service. En effet, on ne trouve nulle part affirmé que les rois, les prophètes ou les prêtres sont commis à une fonction de service. Le seul personnage retenu est Jean Baptiste, considéré comme « esclave et serviteur » de celui qui l'a élu (McLeod II 134) pour accomplir un service particulier, le baptême de Jésus (McLeod II 279-290). C'est en sa qualité particulière de serviteur que Jean Baptiste, explique Narsaï, est privilégié pour être témoin oculaire, lui seul, de la descente de l'Esprit sous forme de colombe au-dessus de la tête de Jésus (McLeod II 317-324).

Encore peu développée chez Narsaï, la fonction de service attribuée au prêtre ne couvre pas toutes les tâches devant être assumées par ce dernier – cela, bien entendu, n'est pas nécessaire, car les fonctions principales peuvent être évoquées autrement qu'en rapport avec la notion de service. En effet, en abordant l'étude séparée de chaque fonction, nous en retrouverons les trois principales. Pour ce qui est de la notion de service, une allusion à la fonction de prédication est faite lorsque Jésus promet aux « ministres du kérygme (du Christ) » de les combler de la plénitude de la puissance qu'il reçut lui-même (II 73,16-17). Et pourtant, constate Narsaï, les ministres auxquels est confiée « la doctrine de la vérité » se montrent méprisants à l'égard de celle-ci, tandis que les hérétiques sont attachés à leur doctrine (I 219,1-2). Il s'ensuit que le kérygme à proclamer et la doctrine à enseigner sont deux fonctions essentielles confiées aux ministres. À côté de la parole à prêcher, l'office cultuel est nettement

287 Gignoux V 505-508,517-524; VI 260-278; Frish I 117.

attesté comme constituant un aspect important du ministère du prêtre. Sans que Narsaï ait à inventorier tous les actes cultuels posés par le prêtre, celui dont il fait le plus mention est le baptême qui rend le prêtre supérieur à l'ange, lequel est supérieur au prêtre par sa création²⁸⁸, sa condition spirituelle. Dans les textes que nous allons bientôt commenter, le prêtre et le grand prêtre ne sont pas mentionnés, mais simplement présupposés, car ce sont eux qui, dans l'Ancienne Alliance, entrent dans le tabernacle extérieur et dans le tabernacle intérieur, le Saint des Saints. Comme il a été précédemment souligné²⁸⁹, dans le Saint des Saints on officiait (*meštamaš wā*, litt. : on servait) comme on sert dans le tabernacle d'en haut (Frish v 149-150), ce qui signifie qu'on y entrait une fois par an avec seulement de l'encens, tandis que, dans le tabernacle extérieur, on officiait (*meštamaš wā*) avec du sang des animaux (Frish v 219-220). Dans les deux cas cités, le baptême et le service dans le Saint des Saints, Narsaï utilise de façon interchangeable les deux termes de « servir » et d'« officier » (*kahen*)²⁹⁰. Déjà souligné chez Jacques, ce procédé confirme la connotation sacerdotale du ministère.

À part les fonctions ministérielles partiellement attestées chez Narsaï, la conception du ministère est à peine abordée dans ses écrits. Si l'on commence par considérer le vocabulaire réservé à ce concept, on trouve chez lui les termes que nous avons déjà relevés chez Jacques, à savoir *šameš*, *tešmeštā* (servir, service) et *flaḥ*, *fūlḥanā* (plutôt adorer, adoration). Ce dernier terme ne se trouve nullement utilisé pour signifier le travail manuel comme chez Jacques²⁹¹. Le terme « servir » (*šameš*) est aussi employé pour signifier l'adoration, mais rarement. C'est ce dernier sens qui est souligné quand il est dit que la fille des Hébreux « sert » ses idoles (PP II 311,12-13).

Réfléchissant sur la notion de ministère à partir du cas d'Étienne, le premier serviteur ou « diacre », Narsaï ne fait aucune allusion au service des tables que

288 L'argumentation de Narsaï consiste à défendre l'idée d'après laquelle le ministère accompli par le prêtre, à savoir le baptême par lequel il supprime la « cédule » (Col 2,14) apposée à la condition humaine (I 343,20-21), ne relève que de la compétence du prêtre, tandis que les anges attendent la réalisation de cet acte de salut pour s'adonner à la louange (I 343,4-8).

289 Cf. *supra*, p. 168-169, 222.

290 Pour le baptême, cf. I 342,20-21, un texte précédant les deux citations à l'appui du terme « service » (I 343,4-8,20-21). Le verbe « officier » (*kahen*) désigne l'acte accompli par le Fils qui entre par son sang dans le Saint des Saints, celui-ci étant identifié par Narsaï au royaume d'en haut, cf. McLeod v 81-84,201-204; Frish I 433-436.

291 Cf. *supra*, p. 27, 409. Deux exemples suffisent pour confirmer le sens d'adoration donné à ce terme : les confesseurs qui adorent le seul véritable Dieu et refusent d'adorer les créatures (II 52,13-15) et, dans le *mūmrā* qui ne semble pas être de la main de Narsaï, les adorateurs des démons qui les servent en satisfaisant leurs convoitises (II 127,4-5).

retient Jacques, mais uniquement à l'aspect cultuel qu'aurait dû assumer le premier martyr²⁹². Évoquant sa mise à mort violente, Narsaï fait apparaître le contraste entre, d'une part, la sainteté d'Étienne dont la tête a reçu l'onction de l'Esprit par l'imposition des mains des apôtres et, d'autre part, cette même tête qui a été criblée par les pierres qui ont causé sa mort (I 90,7-8; 95,12-16). Mais si Narsaï ne mentionne pas le service des tables en parlant d'Étienne, il lui impute la sanctification des « mystères saints » (*razē d-qadišūtā*), le ministère des « mystères redoutables et divins ». Cependant, le docteur syriaque ne prend pas la peine d'expliciter la quintessence de ce ministère apparemment cultuel. Très probablement, il projette sur le ministère d'Étienne ce qu'il voit exercé par les diacres de son temps, et la preuve en est que le ministère des diacres de l'Église, tout comme celui d'Étienne, se conforme au modèle des anges :

Ce modèle (*tūfsā*; litt. : type), les serviteurs de la Sainte Église l'acquièrent,
imitant les armées d'en haut par leur ministère.

I 95,18-20

Cette appréciation du ministère diaconal, furtivement évoquée dans ce texte de Narsaï, est amplement développée dans un *mīmṛā* qui lui est souvent attribué, où le rôle du diacre est nettement exposé au cours de la célébration eucharistique²⁹³.

Il est important de bien garder à l'esprit que l'analyse qui vient d'être menée ne portait que sur l'unique terme de service, ou de ministère, et que c'est ce même terme qui sera envisagé pour examiner le sens du ministère sacerdotal. Mais tout compte fait, ce que Narsaï en dit est très restreint et se limite à

292 Cf. *supra*, p. 411.

293 Intitulé « Sur l'explication des mystères », le *mīmṛā* est édité par Mingana (I 270-298). On y retrouve les gestes liturgiques les plus importants accomplis par le diacre : la désignation de ceux qui sont tombés dans l'hérésie et leur acceptation dans la communauté ecclésiale par une onction spécifique (I 271, 16-20), la récitation du credo avec les prêtres (I 273,23-274,6), la séparation des baptisés et des catéchumènes, et l'ordre que le diacre donne à ces derniers de quitter l'église avant l'anaphore (I 271,10-15), le transfert du pain et du vin sur l'autel (I 272,16-20; 294,9-12), le service autour de l'autel à l'image des anges qui entouraient le tombeau du Seigneur (I 273,14-17; 281,2-4), les différents appels à la communauté l'invitant à prier pour les morts (I 275,8-13) dont les noms proclamés constituent une preuve à l'appui de la foi de l'Église qui confesse que les vivants et les morts profitent de l'offrande (I 278,20-21), ou pour que l'offrande soit agréée (I 275,13-14), la préparation des fidèles à la communion (I 279,3-7), l'accompagnement du prêtre qui transfère les restes du pain consacré de l'autel (I 294,10-15).

distinguer le ministère du pouvoir, plus précisément à refuser d'identifier le ministère à un pouvoir séculier :

Ton rang n'est pas un pouvoir, ô sot, pourquoi te trompes-tu ?
Tu es « esclave » (*abdā*) et serviteur de tes compagnons.

II 333,12-13

En revanche, Narsaï innocente le sacerdoce lui-même des comportements aberrants de ses serviteurs qui sont, eux seuls, accusés d'abuser du ministère et de trahir le devoir (II 338,6-11). En cela, ils ignorent que leur Maître est monté sur un âne pour entrer à Jérusalem (Mt 21,1-11 et paral.), visant à donner à ses « serviteurs » un modèle (*tūfsā*; litt. : type) de modestie (PP I 392,4-5). Avec cette note sur la conception du ministère, on s'aperçoit que la vision de Narsaï reste en deçà de la riche approche d'Éphrem qui a intégré le sacerdoce dans une conception kénotique en s'inspirant de l'abaissement du Fils culminant sur la croix.

8.2.4.2 La fonction cultuelle

Comme chez les autres auteurs syriaques, le cultuel chez Narsaï l'emporte sur les autres fonctions de la prédication et de la gouvernance. Quant aux autres fonctions mineures, celles de la guérison, de l'exorcisme et de la prière, elles ne sont guère attestées chez lui. Par ailleurs, à l'intérieur du cultuel, une place de prédilection est accordée aux deux mystères du baptême et de l'eucharistie, à côté de la fonction d'expiation associée en partie aux deux mystères de l'initiation, considérée aussi comme un acte autonome.

Bien évidemment, on s'attendait à ce que l'approche que réserve Narsaï aux acteurs du baptême, y compris le prêtre, ne se démarque pas trop de celle de ses pairs. Pourtant, certains accents qui lui sont propres justifient l'intérêt de lui consacrer une analyse assez approfondie. On retiendra notamment : le peu d'attention qu'il accorde à l'Église et au baptême lui-même comme acteurs, la dimension eschatologique dans le rôle que joue le prêtre dans l'administration du baptême, et surtout le contraste qu'il établit entre la grandeur du prêtre et sa petitesse, ce qui fait transparaître une appréciation de son rôle à la fois comme considérable et minime, important et humble.

Comme acteurs qui préparent et fondent l'action du prêtre dans le baptême, le rôle du Fils et de l'Esprit jouent un rôle prépondérant. Le Fils purifie notre impureté par l'eau (I 341,2-5) et nous fait goûter à « la vie immortelle » (I 341,1-2). Plus que tout, il apprend au prêtre la « technique » (*ūmanūtā*; litt. : art, ou métier) qui consiste à ce que l'homme engendre un autre homme sans recours aux moyens conventionnels de l'engendrement par l'intermédiaire du mariage

(I 341,8-9). Après l'Ascension du Fils, l'Esprit continue l'œuvre qu'accomplit le Fils : il est désormais à l'origine de notre enfantement spirituel par l'eau baptismale (McLeod 11 533), et c'est lui qui informe le prêtre sur la manière dont il peut faire acquérir « la puissance aux eaux simples » (I 342,11-12). Cependant, l'effet de l'Esprit ne s'exerce pas uniquement sur l'eau et le candidat au baptême ; comme le prêtre est vêtu de beaux vêtements liturgiques, « la robe de l'Esprit orne son âme intérieurement » (I 344,2-3). C'est ce qui lui permet, soutient Narsai, de révéler aux fidèles qu'ils seront revêtus, comme lui-même l'est par l'Esprit, de la gloire que procure le mystère du baptême (I 344,4-8)²⁹⁴.

Le rôle de l'Église et du baptême étant rarement évoqué²⁹⁵, l'acteur qui retient l'attention de Narsai n'est autre que le prêtre et c'est à son sujet que son argumentation se fait la plus dense. Le docteur syriaque essaie de comprendre comment un homme peut être choisi pour jouer un rôle si important dans l'exécution d'un mystère saint, le baptême qui fait passer de la mort à la vie. Cette opération obtenue par un homme pécheur est qualifiée par notre auteur de « miracle » (*tedmūrtā*, qui peut signifier aussi merveille) :

Ô combien grand est le miracle (accompli) en faveur de notre race :
que, par des pécheurs, il (le miracle) a voulu justifier les pécheurs.

II 148,17-18

Venez voir, mortels, le miracle (accompli) par des mortels (*b-mayūtūtā* ;
litt. : par la mortalité),
qui font mourir et font vivre par la médiation de leur acte.

I 364,19-20

L'étonnement face au contraste entre ce qu'est le prêtre, un homme pécheur et faible, et la mission grandiose qui lui est confiée, n'est pas propre à Narsai, puisqu'on l'a déjà repéré chez Jacques. Mais le contraste que Jacques fait valoir est plutôt centré sur une flagrante discordance entre la grandeur de la mission sacerdotale du prêtre d'une part et, d'autre part, la mort qui vient mettre

294 Cf. *supra*, p. 96. Dans *Baptismal Commentaries*, p. 55, Brock souligne une similitude entre les vêtements blancs chez Théodore de Mopsueste (hom. Cat. xvi. 26-27) et le texte de Narsai (I 347,3-4) sur les vêtements blancs comme symbole de la gloire incorruptible, en notant toutefois que, pour Théodore, c'est plutôt la joie qui est annoncée, et non pas la gloire.

295 C'est en rattachant le baptême à l'eucharistie que l'Église est considérée comme la « mère spirituelle » qui, en donnant le corps et le sang au nouveau baptisé, « donne la vie aux fils de son sein (maternel) » (I 347,11-14). Quant au baptême érigé en acteur, il est envisagé comme le sein qui « enfante des nourrissons sans mariage » (I 341,11 ; cf. aussi 341,15-16).

fin à sa vie. Chez Narsaï, en revanche, l'antithèse se joue entre la condition pécheresse du prêtre et l'acte salvifique qu'il pose. Pour la souligner, Narsaï ne manque pas de faire ressortir tous les traits relatifs à la petitesse du prêtre en vue de faire comprendre que la mission qui lui est accordée et qui fait sa grandeur relève de la pure grâce : il est « de poussière » (*'afranā*) (I 364,3), corporel (*faḡranā*) (II 149,23), misérable (*ḥalašā*), inférieur (*taḥtayā*), simple homme (I 365,10-14), mortel (I 364,6; II 148,24-25; 149,23), fils des mortels (I 342,17-19), pauvre, fils des pauvres (I 364,7-8; cf. aussi II 148,19-20). Pourtant, c'est bien lui que Dieu établit comme « médiateur » entre Lui et l'homme pour restaurer l'alliance rompue²⁹⁶. Dans le baptême, il exerce cette fonction médiatrice en appelant le Dieu invisible qui, l'exauçant, fait descendre sa puissance qui sanctifie l'eau et purifie les impurs (I 345,12-15). Ce rôle médiateur est aussi mis en pratique lorsque le prêtre interroge le candidat au baptême pour savoir si sa future allégeance va à Dieu ou à Satan (I 359,14-16)²⁹⁷. Médiateur, le prêtre est aussi « procureur » (*afītrūfā*). La fonction consiste à recevoir les richesses du Dieu clément pour les distribuer aux hommes (I 365,2-3).

D'autres traits définissent la grandeur du prêtre, administrateur du baptême. Tout comme Jacques, Narsaï élève le prêtre au-dessus de l'ange en comparant l'espérance que l'un et l'autre apportent, le prêtre à l'homme et l'ange à Marie (I 345,7-9). Et Narsaï de conclure que la Bonne Nouvelle du prêtre surpasse celle de l'ange, parce qu'elle confère « une espérance à celui qui est sans espérance » (cf. Rm 4,18) (I 345,10-11). Une autre comparaison peu exploitée par les autres docteurs syriaques est celle que Narsaï établit entre Moïse qui, par son bâton, divise la mer Rouge pour faire traverser le peuple, et le prêtre qui, par sa parole consécatoire, sanctifie les eaux qui font passer l'homme de la mort à la vie. Narsaï conclut à la supériorité de l'action du prêtre, laquelle donne la rémission des péchés, tandis que les eaux de la mer Rouge ne sont pas sanctifiées et le peuple n'est pas purifié de son iniquité (I 344,11-19).

Le docteur syriaque franchit un pas de plus en promouvant le prêtre qui baptise à un co-créditeur, lorsqu'il le compare non plus à un homme, Moïse, ou à un ange, Gabriel, mais à Dieu lui-même. Dans les détails, l'auteur explique que le prêtre regarde la manière dont le « Signe divin » (*remzā*) crée et, « de lui il apprend comment créer une créature nouvelle » (I 344,19-20). En écho à la voix qui créa la lumière au début (Gn 1,3), les paroles du prêtre sur les eaux enfantent un homme nouveau (I 344,22-23). Toutefois, loin de pouvoir se comparer au Créateur, qui crée *ex nihilo*, le prêtre ne crée qu'en s'appuyant sur la puissance

²⁹⁶ I 343,14-15; 345,11-12; II 148,8-9.

²⁹⁷ La même idée, mais sans l'emploi du terme de médiateur, est développée dans I 367,2-8.

divine. La création qu'il produit se fait à partir de quelque chose (I 344,23-25). Ceci étant, on serait surpris de voir soulignée chez Narsaï l'idée d'après laquelle la création du prêtre semblerait surpasser en valeur ce que Dieu créa au début : tandis que les eaux primordiales commandées par la voix de Dieu ont enfanté des reptiles, des êtres silencieux, la voix du prêtre enfante un « homme raisonnable » (*mlilā*, qui signifie aussi être doué de parole) (I 345,1-4). Bien entendu, Narsaï rapporte que Dieu a créé par sa voix, tandis que l'homme a été créé par les mains divines qui l'ont formé de la glaise du sol (cf. Gn 2,7). Encore convient-il d'ajouter que la voix du prêtre n'imité pas seulement la voix de Dieu au début de la création ; à l'image de la voix de la trompette qui ressuscitera les morts, sa voix ressuscitera le baptisé « de façon mystérieuse » (*razanāyit*) en le faisant participer au mystère de la mort et de la résurrection qui adviendra réellement à la fin des temps (I 345,19-346,3).

Dans la même perspective qui met l'accent sur la dimension eschatologique, les vêtements liturgiques portés par le prêtre sont investis, comme nous venons de le dire, de la gloire qui se révélera à la résurrection, gloire actuellement cachée dans le mystère qu'il accomplit (I 344,5-8)²⁹⁸. Sans répertorier tous les actes où le prêtre se montre acteur, au point que c'est lui qui invite Dieu à entrer en action dans le baptême²⁹⁹, on assiste dans l'argumentation de Narsaï à un renversement dans l'appréciation du rôle de chacun, où l'importance de l'activité du prêtre se trouve tempérée, sinon un tant soit peu déconsidérée. S'inspirant de la formule liturgique annonçant que « tel est baptisé », à la forme passive, et non pas à la forme active de « je baptise » comme s'il s'agissait d'un acte attribué au prêtre³⁰⁰, Narsaï en déduit que c'est Dieu et non pas le prêtre qui baptise :

Il ne dit pas « je baptise », mais « est baptisé » ;
ce n'est pas lui qui baptise, mais la puissance placée dans les Noms
(divins).

I 346,5-6

298 Non seulement les vêtements sacerdotaux, mais aussi l'habit dont le nouveau baptisé est revêtu, constituent un signe de la gloire de l'au-delà (I 346,18-347,4).

299 Nous avons évoqué son appel adressé à « la puissance du Caché » (*kasyūtā* ; litt. : invisibilité) pour qu'elle descende et sanctifie les eaux qui seront habilitées à donner la vie (II 148,13-16 ; cf. aussi I 345,12-14).

300 Cette formule passive se retrouve chez Théodore (Hom. Cat. XIV.15), comme le souligne Brock, *Baptismal Commentaries*, p. 55.

Le prêtre ne dit pas « je signe » [*rašem (e)nā*], mais « est signé » ;
le sceau qu'il appose ne lui appartient pas, mais appartient à son Seigneur.

I 367,17-18

Une autre notion, celle de l'inspiration des Écritures Saintes, suggère à Narsai la façon dont il faut comprendre le rapport existant entre Dieu et le prêtre qui baptise, Dieu qui dicte et le prêtre qui transcrit :

Le prêtre devient comme un calame (*qanyā*) pour la puissance du
Caché ;
par ses mains à elle, il écrit les trois Noms (divins) sur les eaux.

I 342,15-16

Même le concept de médiateur donné au prêtre, et qui l'établit entre Dieu et l'homme, reçoit à présent une appréciation différente. À vrai dire, la médiation qu'il assume est un don précieux et, plus encore, elle est appelée à s'effacer devant l'action de Dieu :

Lui-même est médiateur élu par grâce pour officier ;
par ce qui ne lui appartient pas, il chasse l'iniquité et donne l'Esprit.

I 367,18-19

Toutefois, ce jugement porté sur le prêtre exerçant le baptême n'a rien de dénigrant. Bien au contraire, il le recadre, le remet à la place qui lui revient et qu'il mérite. Dans cette perspective, le prêtre est perçu comme un intermédiaire second, choisi par le roi céleste et agissant sous la directive de l'Esprit ou de la Trinité. Il n'en reste pas moins un intermédiaire nécessaire sans lequel le baptême ne peut avoir lieu :

Dans ses mains est placé le trésor de vie caché dans les eaux (baptismales) ;
s'il ne s'approche et ne le distribue, il n'est pas donné³⁰¹.

I 344,9-10

301 Dans le *mīmrā* attribué à Narsai, la condition *sine qua non* de la présence du prêtre dans l'accomplissement du baptême est étendue à d'autres actes sacramentels et sacramentaux, comme la bénédiction du mariage, et les funérailles, la bénédiction de l'eau destinée à exorciser une maison (I 288,19-289,7). Inutile de relever que, dans le *mīmrā* en question, ces actes sont opérés par l'Esprit et nullement par le pouvoir du prêtre qui n'est qu'un

Mais, comme nous le disions, si le prêtre se présente comme indispensable pour l'administration du baptême, son action n'est efficace que par la puissance divine qui lui est octroyée : le Fils lui donne son Esprit et lui remet son sceau pour qu'il accomplisse les mystères et scelle les brebis par le nom du Seigneur (I 358,21-359,1) ; il le revêt de la robe de gloire pour qu'il couvre par elle la corruption des hommes (I 359,1-2). Et comme la liste peut encore s'allonger, il suffit pour notre propos de rappeler ce qui a été dit du prêtre comme « calame », ou comme « médiateur » élevé à ce rang par une grâce divine. Ce qui distinguerait Narsaï de Jacques est le fait qu'il aborde le sujet en parlant directement du prêtre et rarement des apôtres (sauf en des circonstances occasionnelles, comme, par exemple, dans PP I 224,5-12, où il s'inspire de la finale de Mt 28,19). En revanche, Jacques insiste sur les apôtres pour faire entendre que ce qui est dit de ces derniers vaudra nécessairement pour leurs successeurs.

Comparé au baptême, l'eucharistie ne semble pas avoir eu le même intérêt pour Narsaï, ce qui se trouve confirmé par les textes qui lui sont consacrés et qui, pour la plupart, sont insérés dans des *mîmrê* portant soit sur le baptême, soit sur le sacerdoce et ses différentes fonctions³⁰². Malgré ce constat, les thèmes les plus importants se rapportant à l'eucharistie ne sont pas moins évoqués et l'exposé qui leur sera consacré, aussi bien que les accents mis sur ses différents aspects, ne se démarquent pas trop de l'approche faite du baptême. C'est la raison pour laquelle notre analyse de l'eucharistie sera très succincte.

De multiples indices prouvent l'importance que joue le prêtre dans la célébration de l'eucharistie, tant sur le plan du commentaire liturgique que sur celui de la réflexion théologique. Dans ce qui suit, il ne peut être question de rendre compte de tous les détails du commentaire liturgique de Narsaï ; de ce répertoire, nous ne retiendrons que ce qui met en valeur le rôle du prêtre³⁰³.

simple exécuter. De plus, leur accomplissement se fait indépendamment de l'état de sainteté ou de la situation pécheresse du prêtre, idée anti-donatiste que nous ne trouvons pas dans les écrits authentiques de Narsaï :

Ni les justes, par leur pureté, ne feraient descendre l'Esprit,

Ni les pécheurs, à cause de leur état de pécheur, n'empêcheraient sa descente (I 289,10-11).

L'auteur précise en outre que les actes peuvent être accomplis par des prêtres pécheurs ; toutefois, si ceux qui les accomplissent « n'ont pas le rang (sacerdotal), ils ne peuvent les accomplir, bien que justes » (I 289,8-10).

³⁰² À part le *mîmrâ* attribué à Narsaï (I 270-297) que nous nous abstenons d'inclure dans notre étude, le thème de l'eucharistie est surtout abordé dans les deux *mîmrê* intitulés « Sur les mystères de l'Église et le baptême » (I 341-356) et « Sur l'Église et le sacerdoce » (II 144-156).

³⁰³ Pour injustifiable que soit notre choix, car il laisse dans l'ombre d'autres gestes liturgiques revenant exclusivement au prêtre, retenons les deux actes principaux que seul le prêtre peut accomplir : la fraction du pain et son mélange avec le vin (I 353,13-17 ; II 149,19-20)

Hormis le fait que le prêtre est un acteur indispensable dans la célébration de l'eucharistie, il s'affirme surtout comme un médiateur entre la communauté et Dieu dans les différentes prières, notamment dans les supplications élevées en commémoration des morts (I 351,12-13). Dans ce contexte, les fidèles sont invités à témoigner de leur foi en la résurrection des morts par « le sacrifice » offert pour leur salut (I 351,14-15), ce que le prêtre confirme par ses propres paroles :

Lui, comme un calame, écrit les paroles par le bout de sa langue³⁰⁴,
et eux viennent signer par la voix (proclamant) qu'effectivement (ces
paroles) sont vraies.

I 351,15-16

Plus encore, la louange élevée par le prêtre et confirmée par l'amen de la communauté, c'est bien le prêtre qui « la transmet auprès du vouloir divin » (I 351,19-20). Mais c'est surtout la prière de l'épiclese qui assigne au prêtre un rôle de médiateur, puisqu'il recueille la demande de toutes les bouches des croyants et la traduit devant le Dieu caché :

Le prêtre se tient comme bouche à la place de toutes les bouches ;
comme un médiateur, sa voix dialogue (*mtargem* ; litt. : interprète) avec
le Caché (*kasyūtā*).

Il invoque le Caché pour qu'il envoie une puissance invisible,
dans le but d'accorder une force par (*b-*, litt. : dans) le pain et le vin,
pour donner la vie.

I 351,1-4

et la distribution de la communion (I 354,20-23 ; II 149,20-22). Si, dans un contexte où le discours est centré sur le prêtre, on s'attendait à ce que certains gestes liturgiques soient imputés au seul prêtre, comme ici la communion, il n'est pas conséquent de vite conclure à l'exclusion du diacre. La preuve que Narsaï parle du prêtre comme le représentant du sacerdoce lui-même est l'absence chez lui de toute mention de l'évêque. De la même manière peut-on expliquer l'ignorance du diacre dans la distribution de la communion. Dans le *mīmrā* attribué à Narsaï, l'auteur détaille les gestes liturgiques revenant au diacre que nous avons énumérés *supra*, n. 293.

304 Sans qu'il y ait une quelconque allusion au rôle de médiateur, le prêtre est aussi qualifié de « langue » qui interprète à la communauté le mystère qui se cache derrière le corps et le sang, représentant la mort et la résurrection du Fils :

Le prêtre se tient comme une langue pour interpréter,
et sa voix proclame la mort et la vie pour les hommes (II 149,10-11).

Dans le *mīmrā* attribué à Narsaï, le prêtre est considéré comme la langue du corps ecclésial, se constituant comme son procureur et son défenseur (I 275,21-22) ; il est aussi son œil et l'esprit qui commémore tous les actes de ses compagnons (I 275,20-21).

Nous allons revenir à cette invocation de l'Esprit, commentée à plusieurs reprises par Narsaï, lorsque nous aborderons la question de la médiation nécessaire du prêtre. Ce qui, cependant, saute aux yeux et constitue une idée propre à Narsaï par rapport à Jacques, c'est son insistance sur l'idée d'après laquelle la descente n'est pas celle de l'Esprit en personne, mais bien de sa puissance qui vient habiter dans le pain et le vin et les transformer par conséquent en corps et sang du Christ (I 351,10-11)³⁰⁵.

Une autre mise en valeur du rôle du prêtre dans l'eucharistie est attestée par une réflexion d'ordre théologique. Dans le dessein divin, Narsaï croit discerner le projet de construire un sanctuaire, une chambre nuptiale (*gnūnā*), lieu de bonheur pour l'homme où le Nom divin est célébré jusqu'au moment où sera possible l'entrée dans le Saint des Saints céleste et où les prêtres seront chargés d'offrir l'unique sacrifice du Fils :

Il se choisit des prêtres pour qu'ils y servent, de façon sainte,
et, au lieu des sacrifices, ils offrent le sacrifice du mystère (*razā*) du Fils.

I 349,17-19

Par cette offrande, continue le texte, les prêtres obtiennent « le pardon de l'iniquité » des hommes, expiation obtenue par la distribution du pain et du vin (I 350,9-11), ces derniers étant rendus vivants par la puissance du Ressuscité qui les transforme à son image (I 353,16-20).

La même notion d'expiation obtenue grâce à l'intervention du prêtre se retrouve dans la typologie du Séraphin et du charbon ardent dans la vision d'Isaïe (Is 6,6). Cette vision, Narsaï l'assimile à une simple perception de l'esprit, sans rapport au réel, étant donné que ni la vision elle-même ni le charbon ardent ne sont réels³⁰⁶. Et pourtant, souligne l'auteur, l'expiation reçue par Isaïe est bien réelle :

(Le charbon ardent) s'approche de sa bouche, sans s'en approcher réellement (*šarirāyit*);
il effaça l'iniquité de son corps et de son âme réellement.

I 352,6-8

305 Parmi les nombreux textes à ce sujet, nous renvoyons à I 353,9-10, texte cité *supra*, p. 97.

306 I 352,8-9 :

Le visionnaire (Isaïe) n'a pas vu une vision « saisissable par les sens » (*metrağšanā*)
Ni le spirituel (= le Séraphin) ne lui approcha un charbon corporel (*ğšmūtā*) (I 352,8-9).

Ce qu'Isaïe a perçu en mystère (*razanāyit*), le prêtre le réalise en acte: si le Séraphin saisit le charbon par une pince, le prêtre saisit l'Esprit qui habite dans le corps et le sang, et c'est une « merveille » (*tehrā*) (I 352,11-14). En outre, le Séraphin ne nourrit pas par le charbon, contrairement au prêtre qui donne à manger le corps et le sang, plus précisément « la puissance du mystère » (I 352,15-17) qui rend immortel³⁰⁷. Plus que tout, l'expiation donnée par le Séraphin à Isaïe, le prêtre l'accorde à la communauté des croyants:

Par des actes, il efface l'iniquité et donne la vie.

I 352,12-13

Évalué à la lumière du choix divin qui l'établit ministre dans le sanctuaire et dans sa fonction inspirée par la typologie de la vision d'Isaïe, le rôle du prêtre le montre comme un acteur presque indépendant, doté du pouvoir de célébrer l'eucharistie, de dispenser ses bienfaits. Bien entendu, le langage qu'utilise Narsaï prête à une telle interprétation, même si celui-ci est convaincu, comme il le dit dans le commentaire de la vision d'Isaïe, que c'est « par la puissance du mystère » que les hommes, nourris par le corps et le sang, deviennent immortels (cf. I 352,16-17). Certes, au-delà de la personne du prêtre, il y a une force divine agissante que Narsaï désigne par plusieurs dénominations: il s'agit tantôt du « Signe » divin (*remzā*), équivalent du vouloir divin, qui « place devant nous le sacrifice de ton Fils » (I 263,9-10), tantôt du Fiancé céleste qui donne à son Église « son corps et son sang, gage de vie » (I 347,14-15), ou encore du Roi qui invite les nouveaux baptisés à « la table de la vie immortelle » (I 349,14). Moins accentuée que chez Jacques qui l'attribue à l'Esprit, l'offrande de soi du Fils est l'acte de Jésus qui se donne à manger par une nourriture cachant en elle la vie. C'est ce que Narsaï déduit de la parabole du fils prodigue et du veau gras (Lc 15,23) dont il s'inspire pour identifier le « sacrifice du corps » du Fils:

Il se sacrifia lui-même, étant engraisé spirituellement,
et il leur donna à manger une nourriture cachant la vie par sa manduca-
tion.

I 348,3-4

³⁰⁷ À la fin du *mīmrā*, Narsaï développe la dimension eschatologique du mystère de l'eucharistie, perceptible par l'œil de la foi qui, au-delà du corps et du sang, appréhende son efficacité: le don de la vie qui ouvre à l'espérance des « choses cachées », des « choses à venir », d'une vie nouvelle et glorieuse dans le royaume céleste (I 354,24-355,20).

Lorsque le Fiancé est considéré comme acteur dans l'eucharistie, il est normal que ce ne soit pas le prêtre, mais bien l'Église qui soit l'interlocutrice appropriée. Même s'il n'est jamais soutenu que c'est l'Église qui invite au repas eucharistique, comme c'est le cas chez Jacques, Narsai ne reconnaît pas moins que le Fiancé donne son corps et son sang à son Épouse, l'Église, « afin qu'elle acquière la force pour donner la vie, par sa (propre) vie » (I 347,14-15), lui révélant que « par la nourriture de son corps (à lui), il donne la vie à ses enfants » (I 347,15-16). En discutant du baptême, on a relevé la dénomination de l'Église comme « mère spirituelle » ; celle-ci, après avoir donné la naissance spirituelle aux baptisés, procède à les nourrir « par le corps et le sang » (I 347,11-14). Toutefois, c'est au prêtre que revient la réalisation effective de l'eucharistie. Comme pour le baptême, le prêtre apparaît ici aussi comme un co-acteur, certes second par rapport à l'Acteur divin, mais sa médiation s'affirme comme nécessaire, tant la logique de l'alliance le requiert³⁰⁸. C'est ce que nous constatons dans l'attribution au prêtre d'un rôle important dans l'épiclèse :

Ô miracle ! bien que tout soit rempli par l'Esprit,
celui-ci ne s'approche (des éléments eucharistiques) que lorsque « celui
qui est fait de poussière » (*'afranayā*) l'ordonne.
Ô don ! bien qu'accordé dès le début,
il n'est pas reçu avant que le « fils de poussière » (*bar dahīhā*) ne supplie.

I 353,4-6

On retrouve là aussi le contraste, souligné pour le baptême, entre la petitesse du prêtre et le rang auquel l'élève la grâce divine. Ainsi donc, ce n'est point par une vertu inhérente à la condition mortelle du prêtre, mais par la puissance du vouloir divin que s'exerce et agit son vouloir humain :

À nous, il nous accorda de donner un gage de vie par notre condition
mortelle,
afin que, par notre vouloir, nous pourvoyions à nous-mêmes par la puis-
sance de son vouloir.
Par la puissance de son vouloir, le prêtre distribue la vie dans le pain,
il chasse l'iniquité et fait demeurer l'Esprit dans les membres.

I 352,24-353,2

308 En fait, Narsai justifie la logique du dialogue, de la proposition de Dieu et de la réponse de l'homme, en la faisant remonter à la création de l'homme comme image de Dieu :

Par notre nature (*ba-kyanan*), il accomplit son vouloir et montra son amour,
afin que soit confirmé pour nous l'énoncé (suivant lequel il nous) appela son icône
(*ṣalmeh*) (I 352,23-24).

Vantée pour avoir eu le droit de toucher au corps et au sang du Christ, la main d'homme qu'on trouve dans la typologie du char d'Ézéchiél est à présent mue par la puissance divine qui l'habilité à saisir la puissance de l'Esprit demeurant dans le pain :

Sa puissance réconforte la main du prêtre pour qu'elle (puisse) saisir sa puissance.

I 353,12

Cette prise de conscience de la part du prêtre que sa force n'est pas la sienne, mais qu'elle lui est accordée d'en haut, l'incite, dans le contexte eucharistique, à prier aussi pour lui-même. Après avoir été comme médiateur, celui qui élevait la prière de la communauté vers Dieu (cf. I 351,20-21, texte déjà cité), le prêtre est invité à réintégrer sa communauté pour partager avec elle le besoin de prier pour lui-même :

Par une grande souffrance, il prie pour lui et pour chacun,
afin que sa parole soit un sacrifice agréé par (*qdam* ; litt. : devant) le Très-Haut.

I 351,21-23

Dans la crainte, le « corporel » se tient pour officier ;
il demande la miséricorde pour lui et pour sa race afin d'être digne de la miséricorde³⁰⁹.

II 149,12-13

Contrairement à Éphrem et à Jacques, Narsaï insiste davantage sur le rôle du prêtre dans le don du pardon. Mais comme les autres docteurs syriaques, il enracine ce don dans sa conception de la miséricorde du Père, sa source, que le Fils incarne et traduit pour les hommes³¹⁰. Pour lui aussi, la rémission des

309 Dans le *mīmra* attribué à Narsaï, l'auteur aborde la question de la communion que le prêtre reçoit en premier, « afin d'informer le peuple que le prêtre a lui aussi besoin de miséricorde » (I 294,2-4). Par ailleurs, la prière du prêtre est associée à la confession qu'il fait de ses péchés et des péchés de la communauté (I 276,12-13), péchés qui lui font éprouver de la crainte devant Dieu (I 275,18-19).

310 Nous ne pouvons développer ici la riche notion de miséricorde chez Narsaï : elle est la réponse à la situation pécheresse dans laquelle l'homme est empêtré (cf. I 118,14-119,1). Par son infinité, elle contraste avec la mesquinerie de l'homme (I 122,12-13). Eu égard à la rémission des péchés, Narsaï considère que l'amour divin précède la supplication, celle-ci étant requise comme prétexte pour s'enrichir des trésors divins (I 265,21-267,1), pour

péchés est rendue effective dans les deux sacrements d'initiation avant d'être pratiquée par les apôtres et les ministres ecclésiaux.

En concevant Dieu comme amour qui pardonne, il ne faut certes pas en faire un modèle à imiter, mais le considérer comme la source de tout pardon. Dans cette perspective, l'homme mandaté pour pardonner ne le fait ni en son nom ni par sa force, mais par la puissance de celui qui le conforte. De même, les Douze apprennent de leur Seigneur à offrir des sacrifices d'amour (II 145,14-21) et à pratiquer un sacerdoce axé sur l'expiation :

Il rendit parfaite la Loi (juive) par la loi des paroles de son kérygme
et, à la place du sacerdoce (de l'A.T.), il donna un (nouveau) sacerdoce
pour tout faire expier.

II 145,21-22

Même le prêtre auquel le « modèle » (*nīšā*) du sacerdoce est transmis par les apôtres recourt à l'art (*ūmanūtā*) de pardonner enseigné par le roi céleste, art qui ne vise aucunement une technique propre pour accorder le pardon, mais bien l'esprit qui doit y présider et qui consiste à ne jamais s'opposer à incarner la miséricorde divine envers ses compagnons :

Il apprit du Roi l'art du pardon de l'iniquité,
afin qu'il ne résiste pas (*lā net'asaq*; litt. : ne trouve difficulté) à pardon-
ner à ses compagnons.

II 147,20-21

En revenant aux apôtres et à leur rôle dans la rémission des péchés, il semble de prime abord que Narsai ne fasse pas cas du don des clés et de la fonction de lier et délier, tous les deux promis à Simon Pierre (Mt 16,19). Pourtant, il reconnaît le statut de Pierre comme chef des apôtres³¹¹. Le don des clés et la rémission

rendre le pardon de Dieu encore plus beau et plus noble, et cela en faisant acquérir à l'homme une confiance en lui-même et en lui faisant croire qu'il est capable d'augmenter le bien et de surmonter l'iniquité (I 267,3-4). Le Fils est l'expression de l'amour du Père, et en tant que médiateur, il nous procure la réconciliation (I 126,11-13) par son intercession auprès du Père (I 126,14-21), et surtout par sa mort sur la croix (I 269,20-22).

311 Pierre est appelé « chef des disciples » (I 53,24; II 82,2; 164,15; McLeod III 399; PP I 233,16), « chef des apôtres » (McLeod III 402-403,726-7), ou « maître des apôtres » (PP II 883,23), « chef des Douze » (II 75,20; McLeod III 386-387). L'importance de Pierre est soulignée dans sa comparaison avec Moïse, où il apparaît supérieur au prophète par excellence de l'Ancienne Alliance: comme médiateur, Moïse transmet avec une grande crainte les paroles de Dieu au peuple à Sinaï, tandis que c'est avec une grande joie que Pierre, à

des péchés n'en sont pas moins la prérogative des disciples considérés comme groupe, dont le chef n'est autre que Simon Pierre. Cela, Narsai le place dans la bouche de Jésus confiant à l'apôtre Paul récemment converti que c'est aux disciples qu'il a « accordé la clé de la miséricorde et de la sentence » (I 75,10-11), comme si, sans utiliser la terminologie habituelle et appropriée, l'auteur faisait allusion à l'acte de délier par la miséricorde et de lier par la sentence³¹². Dans la perspective de l'auteur, la notion de clé n'est pas nécessairement associée au pardon, puisqu'elle peut signifier la clé qui ouvre le « trésor de l'Esprit » (II 80,17-24). Dans le dernier texte cité, il est question de la « clé de l'Esprit » donnée à Paul et qui lui permet d'accéder aux mystères cachés (II 80,18-19). Mais il se trouve que la « clé de la miséricorde et de la sentence », évoquée à l'occasion de l'introduction de Paul auprès des apôtres, est la même qui est donnée aux disciples à la Pentecôte :

Il plaça entre leurs mains la clé de la miséricorde et de la sentence,
pour qu'ils ouvrent la porte aux deux partis, les bons et les méchants.

II 74,16-18

Non seulement le Fils enseigne aux disciples à « pardonner les dettes et à juger l'iniquité » (II 74,16), mais il les soutient dans l'accomplissement de cette tâche, car c'est « par son aide » qu'ils sont capables de pardonner (II 146,3-4). Mais la rémission des péchés comme fonction échéant aux disciples acquiert une valeur insurpassable lorsqu'elle est considérée comme le but ultime de l'institution du sacerdoce lui-même³¹³. Eu égard à la nature faillible de

la Pentecôte, proclame « espérance, amour et foi » aux peuples; Moïse brise les tablettes données par Dieu au peuple, tandis que Pierre revêt l'Église des peuples par une « robe de gloire » (II 75,19-76,1). Un autre trait mettant en valeur la suprématie de Pierre sur les autres apôtres est la répartition entre eux des villes à évangéliser, Rome, « la mère des villes », échéant à Pierre (II 82,2; PP I 233,15). Quant à l'absence de toute allusion au don des clés et à l'acte de lier et délier, elle s'expliquerait soit parce que le docteur syriaque se contente d'une courte mention de la profession de foi de Pierre, en ignorant les promesses données au chef des apôtres pour ne retenir que son seul rôle missionnaire dans la ville éternelle (PP I 233,18-234,1), soit parce qu'il se limite à évoquer la révélation que Dieu le Père lui accorde sur l'identité du Fils, le Verbe venant habiter dans le corps (PP II 600,14-23).

312 Il est vrai que, parlant des disciples, Narsai n'utilise jamais le couple lier-délier pour signifier la rémission des péchés, même si, comme nous venons de le noter, une terminologie apparentée peut s'y référer.

313 C'est également par la rémission des péchés que Jacques explique la finalité ultime de l'institution du sacerdoce; cf. *supra*, p. 465.

l'homme, la nécessité de créer le sacerdoce s'impose comme un remède indispensable qui guérit « le corps et l'âme » (II 146,18-19) :

Pour ce but, il donna le sacerdoce aux prêtres nouveaux,
afin que les hommes deviennent des prêtres qui pardonnent l'iniquité
sur terre.

C'est pour pardonner l'iniquité que le sacerdoce exista parmi les mortels,

car le mortel (*mayūtūtā*) a besoin du pardon à tout moment.

II 146,10-13

Si l'on tient compte du fait que la rémission est également obtenue par les mystères-sacrements, comme on va le constater ci-après, on comprendra la raison pour laquelle elle est la mieux qualifiée pour définir la finalité du sacerdoce.

L'eucharistie comme « table de l'expiation » (I 317,18) accorde la rémission des péchés par le corps et le sang du Fils (I 355,5-6), tout comme le baptême donne le pardon par l'eau et l'Esprit (I 343,21-344,1). Le prêtre se tient un tant soit peu dans l'ombre, mais il ne cesse pas d'être un acteur qui évoque la « puissance cachée », la « puissance de la bonté » pour qu'elle agisse par l'eau et efface la cédula de l'homme (I 343,19-21).

Mais la rémission des péchés se donne-t-elle en dehors des deux grands mystères du baptême et de l'eucharistie, conformément à la promesse de Mt 16,19 sur le don des clés, où le prêtre jouerait un rôle primordial ? Sans nous arrêter sur des textes peu concluants du fait de leur portée générale et donc peu précise sur l'auteur de la rémission, notre choix se portera sur les seuls énoncés qui se rapportent clairement et exclusivement au prêtre comme acteur en dehors des mystères d'initiation. À cet égard, trois indices tendent à corroborer l'idée d'un acte de rémission imputé au prêtre : la remontrance dont le prêtre est l'objet en raison de son refus d'accorder la rémission et, en rapport avec cette situation, la double évocation du don des clés et de l'acte de lier et délier.

À la suite de ses prédécesseurs et en concordance fortuite avec Jacques, Naršaï s'élève contre les prêtres qui retiennent le don qui leur a été transmis, à savoir la rémission des péchés, au lieu de collaborer activement avec le plan divin en donnant la vie aux pénitents. Qualifiés de cruels (II 153,16), les prêtres sont comparés au « serviteur mauvais » de la parabole des talents (Mt 25,26 ; Lc 19,22) et, pour ne pas avoir donné gratuitement ce qu'ils ont reçu gratuitement (Mt 10,8) (II 155,18-19), ils auront droit aux mêmes paroles de condamnation prononcées contre le serviteur mauvais :

L'argent³¹⁴ de miséricorde est placé (*mag'al*; litt. : confié) dans ses mains
pour qu'il le distribue;
s'il le retient, il entendra la parole (dite) au serviteur mauvais.

II 155,15-16

La clémence et la compassion sont encore plus accentuées dans le commentaire que réserve Narsai à la parabole des dix vierges (Mt 25,1-13), où non seulement l'huile est appelée « huile de miséricorde » (II 153,13), mais surtout parce que les vierges folles méritent d'être qualifiées de « sans pitié » (*la-d-lā ḥawsan*) du moment qu'elles gardent sains leurs corps, mais refusent de purifier leurs esprits des choses haïssables (II 153,15-17). À leur exemple se comportent les prêtres :

L'huile de miséricorde manqua dans les vases de leurs actes;
ils n'ont pas accueilli la miséricorde, ils n'ont pas eu miséricorde et
n'ont pas pardonné avec sagesse.

II 153,13-15

Cet état de fait incite Narsai à les accuser d'hypocrites, partant de l'idée que le nom même de prêtre signifie la miséricorde, ce que ce dernier contredit par ses actes (II 153,17-19). L'auteur va encore plus loin dans l'exigence de miséricorde qu'il requiert du prêtre, en postulant que son devoir ne se limite pas à inciter les hommes à la pénitence (II 155,6-7), à les défendre devant Dieu le Juge, à offrir des « sacrifices d'amour » en leur faveur, à pardonner leur iniquité (II 155,2-6) et à augmenter en eux l'espérance de la guérison (II 155,7-8); sa plus grande préoccupation, ajoute le docteur syriaque, est surtout de compatir avec eux et, à l'instar de Paul (cf. 2 Co 11,29), de considérer leurs souffrances comme si elles étaient siennes :

Qu'il compatisse envers tout et qu'il s'attriste de tout, comme un
homme de discernement,
et qu'il considère comme siennes les souffrances de ses compagnons, à
l'instar de Paul.

II 155,8-10

314 Le terme argent (*keṣfā*) est repris à Mt 25,27 et à Lc 19,15.22. Plus loin dans le texte, Narsai utilise le terme « talent » (*kakrā*) de Mt (II 155,16), ce qui signifie qu'il emploie indistinctement la terminologie des deux paraboles des deux évangélistes.

La remontrance se fait encore plus dure lorsque, reprochant au prêtre sa cruauté, Narsaï l'accuse de recevoir du « Signe » divin le sacerdoce qui « pardonne l'iniquité et donne la vie », mais que lui-même dépouille de la vie en fermant la porte aux pénitents, lui rappelant les paroles de Mt 23,13 contre les Pharisiens qui n'entrent pas et refusent aux autres d'entrer :

Le Signe divin lui donna les clés d'en haut ;
il n'entra pas lui-même et il n'ouvrit pas la porte aux pénitents.

II 332,24-333,1

S'inspirant des malédictions que Jésus prononça contre les Pharisiens et, face aux prêtres qui ont opté pour la vengeance au lieu de la clémence que méritent les pécheurs (II 333,13-14), Narsaï leur rappelle la condamnation qu'ils recevront de la justice divine :

Par un jugement juste, le Créateur examinera ses serviteurs ;
malheur à celui qui a caché l'argent de son Seigneur (destiné) au profit
des « receveurs » (*nasūbē*).
Son investigation judiciaire portera sur les sens et les facultés ;
malheur à celui qui n'a pas compati avec ses compagnons, avec amour.

II 333,20-22

Avec les deux paraboles des talents et des dix vierges, en plus de l'énoncé matthéen sur les portes que ferment les Pharisiens, une responsabilité est clairement imputée au prêtre lui-même, et pas seulement aux mystères-sacrements qu'il administre, dans la rémission des péchés. Cette tâche se trouve encore accrue par le don des clés reçues d'en haut, des clés de miséricorde qui ouvrent les portes de la vie. Précisons toutefois que ce que Narsaï disait du rôle du prêtre dans les mystères-sacrements de l'initiation, il le répète pour les clés que tiennent les prêtres ; et sans ces derniers, ajoute-t-il, personne n'est capable d'accéder à la nouvelle création :

Par (la présence de) leur esprit, ils tiennent les clés d'en haut ;
personne ne peut accéder à ce lieu (*tūqanā* ; litt. : création) (d'en haut),
sans eux.

II 339,8-9

Avec cette dernière précision, nous n'avons plus besoin de revenir à ces textes, où l'on trouve attesté le lien existant entre les clés et l'acte de lier et délier :

Comme quelqu'un qui a pouvoir, le mortel tient les clés d'en haut.
Il lie et délie par la parole de sa bouche, comme un créateur.

II 150,8-9

Par la suite, Narsaï rapporte l'acte de lier à l'iniquité ou aux méchants et l'acte de délier à l'homme converti et devenu bon (II 150,9-12). Toutefois, l'auteur se ressaisit en précisant pour clarifier que ce pouvoir « de lier et délier » appartient au « Signe de la puissance du Créateur », qu'il accorde « par bonté » au prêtre, et cela est un grand signe, une « merveille » de l'amour de Dieu pour ses serviteurs (II 150,12-16)³¹⁵, mais aussi une preuve de sa sagesse pour les faire participer au don et à la réception de la vie :

Il agit par sagesse lorsqu'il fait participer ce qui lui appartient à ce qui lui appartient,
afin que, par des « motifs » (*'ellatā*), il incite ce qui lui appartient (les hommes) à devenir sien.
Par des « choses glorieuses », il attire les hommes, comme des enfants,
afin que, par ses paroles, ils acquièrent le rang qui fait posséder la vie.

II 150,16-19

Pour conclure, quelle que soit la conception qu'on se fait du don des clés et de l'acte de lier et délier, force est de constater que les allusions faites à la porte que les prêtres sont capables d'ouvrir et de fermer, à l'huile des vierges et au talent de l'ouvrier, renvoient toutes à des actes posés par le prêtre. Ceux-ci sont à distinguer de ce qui s'effectue dans les mystères du baptême et de l'eucharistie, où la rémission est accordée par l'eau et l'Esprit autant que par le pain et le vin.

Comme Jacques, Narsaï se démarque d'Éphrem en ne mentionnant jamais le rite de funérailles. Abordant le mariage, il ne prend pas le soin de lui consacrer une étude élaborée. L'assimilant au rapport charnel entre l'homme et la femme, il l'appelle « communion » (*šawtafūtā*) et « mariage » (*zūwaḡā*), et l'impute au corps, comme le sont le sommeil et la nourriture, ce à quoi l'âme

315 Dans ce contexte, Narsaï parle d'un pouvoir (*šūlṭanā*) reçu comme don. Mais ailleurs, il s'élève contre les prêtres qui assimilent le sacerdoce au « pouvoir » au lieu de le concevoir comme un ministère exercé au profit de leurs compagnons (II 333,12-13) ; cf. *supra*, p. 445. En appelant « charge » (*'badā* ; litt. : œuvre, acte) le « rang des prêtres » (II 333,7), Narsaï semble renvoyer à 1 Co 9,17-19, où Paul se prononce sur son propre ministère en refusant de le concevoir comme un pouvoir, le qualifiant plutôt de « charge » (*rabat baytūtā*, d'après la Peš) qui lui est confiée. C'est l'unique texte chez Paul qui semble correspondre à celui de Narsaï, même si celui-ci évoque le sacerdoce à la troisième personne et opte pour un terme, *'badā*, qui n'est pas celui de la Peš.

participe (II 245,16-23; 246,6-7). Il n'hésite cependant pas à l'envisager comme « ordre bon de la création » que l'adultère vient compromettre et corrompre (I 210,13-15; cf. aussi I 160,16-18). Tout compte fait, on trouve une courte reprise de l'idée paulinienne sur l'amour qui lie l'homme et la femme (Eph 5,25-33) (I 88,1-3), sans aucune évocation insinuant que le mariage serait un mystère-sacrement, ou supposant la présence du prêtre qui jouerait un rôle dans le déroulement et la conclusion de sa célébration ou de son contrat³¹⁶.

8.2.4.3 La fonction de prédication

À l'instar de Jacques, Narsaï semble consacrer la plus grande partie de son discours à la prédication des apôtres qui, comme on l'a déjà fait remarquer, sont appelés eux-mêmes prêtres³¹⁷. De la sorte, l'auteur croit avoir donné à son sujet l'attention qu'il mérite. Cependant, à la différence de Jacques, Narsaï ne fait pas valoir le rôle de l'Église dans la proclamation de la Parole de Dieu, qu'il attribue essentiellement à des personnes individuelles et concrètes. Encore moins fait-il cas, comparé à Jacques, du témoignage ou de la « proclamation » soit des créatures prises séparément et qui attestent la grandeur du Créateur soit de la création envisagée comme une totalité³¹⁸. Contrairement à Jacques qui favorise le concept d'enseignement, Narsaï privilégie le terme de « proclamer » (*aḥrez*) pour traduire l'annonce de la parole³¹⁹. Pour éclairer les enjeux de cette proclamation, sa source et son développement historique, Narsaï l'enracine en Dieu lui-même, le Père qui s'exprime prioritairement par les prophètes³²⁰, le Fils

316 Ces quelques bribes de réflexion ne permettent pas de se faire une idée du mariage, tel que conçu par Narsaï, ni sur un rôle présumé du prêtre tel que cela est pratiqué dans l'Église de l'auteur. Ce rôle est cependant bien appuyé dans le *mūmrā* qui lui est attribué, où la présence du prêtre est jugée nécessaire pour l'accomplissement des fiançailles et du mariage (cf. *supra*, n. 301):

Sans le prêtre, la femme n'est pas fiancée à l'homme,
et sans lui, leur mariage n'est pas accompli (I 289,3-4).

317 Cf. *supra*, p. 56; le texte est II 145,22-146,1.

318 Le rôle des créatures n'est toutefois pas totalement absent. Dans cette perspective, Narsaï évoque les quatre fleuves d'Éden qu'il considère « comme des hérauts » de la grandeur du Créateur (II 205,3-6). Mais le rôle des créatures est encore souligné pour leur témoignage en faveur du « pouvoir » du Fils au moment de sa crucifixion (I 336,8-9), de sa victoire sur la mort et de la résurrection des morts (McLeod IV 253-260). Dans le même fil d'idées, les morts sortant des tombes s'affirment comme des « hérauts de la résurrection de celui qui ressuscite (*maḥē*; litt.: donne vie) les morts » (McLeod III 470-473; cf. IV 149-166).

319 En raison de l'abondance des textes à l'appui, on ne peut établir un répertoire des occurrences de ce terme. Il faut également noter l'emploi de l'expression « annoncer la Bonne Nouvelle » (*sabar*) et ses dérivés, qui sont peu attestés chez Narsaï si on les compare au terme de « proclamer ».

320 Dieu proclame sa puissance par son acte créateur (II 6,20-22), par les prophètes appelés « hérauts de la parole de l'Esprit » (I 317,12; cf. aussi I 45,10) et par les rois (I 50,16-17). Mais

qui se charge personnellement de proclamer la Parole³²¹, dont l'Esprit est la force d'accomplissement. Après son renouvellement par le Fils en comparaison avec ce qu'elle était dans l'Ancienne Alliance, la prédication est reprise par les apôtres qui la transmettent aux prêtres.

En effet, tout comme Jésus est présenté comme l'accomplissement des prédictions prononcées à son sujet dans l'A.T., les apôtres se situent dans son sillage, héritant de sa plénitude :

Il a promis, avouant aux ministres de son kérygme,
de les enrichir de la plénitude de la puissance qu'il a reçue.

II 73,16-17

Conçue comme étant la première tâche apostolique, la prédication fait des apôtres des témoins de la voie nouvelle créée par Jésus et scellée par son sang (McLeod v 39-40) :

À vous revient la tâche d'accomplir le mystère du kérygme,
de devenir témoins du chemin nouveau que j'ai ouvert par ma personne
(*ba-qnūm*).

McLeod v 37-38

Cela n'empêche pas Narsaï de considérer que Jésus a voulu rappeler à ses disciples, avant son Ascension, qu'ils ont à accomplir d'autres devoirs, celui d'interpréter les « images » (*felatā*) de l'A.T., et notamment la tâche de continuer son œuvre en accomplissant les « mystères et les types » (McLeod v 53-54). En premier lieu, les apôtres sont appelés à continuer la victoire que Jésus a remportée sur le Mauvais :

Un seul Homme, lui seul, a calmé sa fureur,
et, par ses hérauts, il abolit le parcours qui le fatigue.

PP I 255,21-22

Dieu peut intervenir directement pour proclamer, lors du baptême de son Fils, l'amour de Jésus et la grandeur de son rang (McLeod v 317-318).

- 321 Bien que placée dans la continuité de la proclamation des prophètes, celle de Jésus la surpasse en raison de sa propagation rapide (I 306,5-9), tout comme la réalité surpasse son type (cf. McLeod IV 125-130). D'autres traits justifient la supériorité du kérygme de Jésus : son « joug doux » qui contraste avec la rigidité et le légalisme des Pharisiens (Sim v 236,9.242-243 ; I 304-305) et sa confirmation par l'acte (McLeod IV 124-125), la mort et la résurrection de Jésus constituant en elles-mêmes le kérygme, la Bonne Nouvelle du salut (PP I 342,21-22).

Peut-être faut-il aussi voir une continuité avec la prédication de Jésus lorsque l'apôtre Paul, représentant les apôtres, est invité à imiter la douceur de celui qui les a élus (PP II 592,7-12), non seulement en proclamant par « des paroles douces » (PP II 592,1), mais aussi en enseignant la modestie (PP II 592,5-6).

En privilégiant le mot « hérauts » pour qualifier les apôtres³²², Narsaï reconnaît que leur tâche de proclamation l'emporte sur toutes les autres, comme nous l'avons souligné, ce qui est bien le cas chez Jacques. Cette proclamation semble prendre un nouvel élan après l'Ascension, à la suite de l'apparition de Jésus à ses disciples, lequel leur demande de demeurer en Judée pour proclamer sa victoire (II 74,18-19) et pour sceller la victoire par leur proclamation inaugurée à Jérusalem :

Au pays de Judée les hérauts de la foi se montrèrent victorieux.
À Jérusalem eut lieu le début de la parole qu'ils ont proclamée.

I 53,13-15

Toutefois, d'après la parabole des ouvriers de la onzième heure, le début de la prédication apostolique est symbolisé par le « point du jour » (Mt 20,1), ce qui correspondrait à la « manifestation » (*denḥā*) du Fils parmi les hommes (Sim IV 91). C'est le moment où les premiers ouvriers, les douze apôtres (Sim IV 93), sont choisis pour être embauchés dans la culture de la vigne (Sim IV 33). Ce sont eux qui ont porté le grand fardeau, le combat qu'ils ont mené contre le paganisme et le judaïsme (Sim IV 95-96)³²³, œuvrant à instaurer une seule confession du seul Dieu véritable (Sim IV 132), la Trinité par laquelle « ils firent disciples, instruisirent et baptisèrent les hommes » (Sim IV 133)³²⁴. Envisagée du point de vue du contenu, la prédication apostolique

322 Nous n'avons pas besoin d'en donner une liste exhaustive ; comme illustrations, cf. I 53,14 (hérauts de la foi que sont les apôtres), I 70,22 (*karūzūtā*, dans le sens de hérauts renvoyant aux apôtres que combat Paul avant sa conversion) ; I 86,25 (Paul appelé héraut). Toutes les références qui suivent se rapportent aux disciples de Jésus appelés hérauts : I 221,9-10 ; 314,19 ; II 81,2 ; McLeod V 145-146 ; PP I 255,22 ; Sim IV 95.

323 Nous avons démontré, *supra*, p. 469, que Jacques considère lui aussi que la prédication des apôtres vise à combattre le paganisme, tandis que celle de leurs successeurs lointains affronte les hérésies. Plus loin, p. 470, Jacques laisse comprendre que l'acte, ici en l'occurrence la guérison de l'impotent (Ac 3), a pour but de confirmer le kérygme oral qui ne convainc pas le peuple juif incrédule.

324 Plus loin dans le commentaire, Narsaï défend l'union des trois Noms de la Trinité proclamée par les apôtres (Sim IV 152-153), réfutant l'accusation qu'on lui impute de professer une quaternité. Car, argumente l'auteur, les deux natures, l'homme et le Fils de Dieu, sont un seul « prosopon » (*farṣūfā*), sans que cette union constitue un « mélange » (*mūzaḡā*) comme dans la Trinité (Sim IV 154-163).

lique semble s'identifier à la proclamation du royaume des cieux, où Bonne Nouvelle (Sim IV 80) et doctrine (*yūlfanā*) (Sim IV 92) sont prises comme synonymes. Toutefois, ayant assimilé le royaume à la Bonne Nouvelle, Narsai conçoit celle-ci comme un procédé, un processus qui rend visible et actualise le royaume :

Il appela royaume d'en haut la Bonne Nouvelle qu'il proclame sur la terre,

parce qu'elle montre la voie du royaume à ceux qui le cherchent.

Sim IV 80

Du fait que le kérygme comme contenu, comme objet prêché, intéresse peu notre problématique actuelle, notre investigation portera sur la prédication comme acte, comme mission dont sont chargés les apôtres en premier lieu. Si le kérygme comme contenu rime avec le royaume, la prédication comme acte est représentée par le filet de pêche, dont l'emploi est diversement appliqué par Narsai. En fait, le filet peut servir au Fils pour « pêcher » Paul, dans le but de l'envoyer sur le chemin de la prédication vers les nations (I 54,12-13). À vrai dire, ce filet, la prédication, est essentiellement celui du Fils qu'il étend à tous les peuples par ses apôtres :

Aussi le Roi appela-t-il « filet » sa prédication
que son amour étendit à tous les peuples par ses serviteurs.

PP I 224,3-4

Même s'ils sont choisis par le Fils pour la prédication, le filet est en fin de compte confié aux apôtres et ce sont eux qui, soutenus par le « chef des hommes », procèdent à la pêche des hommes :

Le chef des hommes a lui aussi élu des hommes ;
il les envoya pêcher les hommes (les gagnant) à la crainte de la vérité.

I 54,9-10

Ainsi, de pêcheurs de poissons, les apôtres se transforment en pêcheurs d'hommes, enfermant dans leur « filet de prédication » toute la terre (cf. Mt 4,18-22 et parall. ; Jn 21,4-6) (II 77,18-19). S'inspirant de plusieurs images³²⁵, sur-

325 Sauf erreur de notre part, l'image de la chasse n'est jamais appliquée aux apôtres, mais seulement à Jésus comme chasseur, qu'on trouve ainsi identifié dans la parabole de la vigne, où le travail à la vigne est assimilé à la prédication :

tout celle du banquet auquel les apôtres convient tous les hommes, bons et mauvais, après les avoir rassemblés sur tous les chemins, dans la mer et sur la terre ferme (II 81,17-20), Narsaï passe à l'image du filet:

Ils ont étendu le filet de la prédication aux quatre coins (du monde);
il rassembla et fut rempli d'une pêche d'hommes utile et agréable.

II 81,20-21

Dans le commentaire qu'il consacre à la vision de Simon Pierre (Ac 10,9-16; 11,4-10), Narsaï cherche à prouver que le projet de Dieu est de conférer la responsabilité de la prédication à l'homme et non pas à l'ange, qui est plutôt chargé de missions particulières, pour ne pas dire extraordinaires et donc ponctuelles³²⁶. C'est ce qui ressort de la révélation de l'ange à l'apôtre et de l'ordre qu'il lui intime de se rendre auprès de Corneille pour répondre à sa requête de salut (cf. Ac 10,19-22) (I 53,24-54,1):

La parole dite par la (créature) spirituelle est digne d'admiration:
que les hommes sont instruits par les hommes et lui (l'ange) n'instruit pas.

I 54,2-3

Voici le but de leur ambassade (des anges) auprès des hommes,
que par les hommes, ils appellent les hommes à la prédication.

I 54,8-9

En agissant ainsi, argumente Narsaï, l'ange se conforme au dessein du «Seigneur des apôtres» qui appelle ces derniers à la prédication, en les envoyant enseigner et baptiser (Mt 28,19) (I 54,4-8).

À part le cas de Simon Pierre que, parmi les auteurs syriaques que nous étudions, Narsaï est le seul à commenter dans le cadre d'une réflexion sur

Par des paraboles, il nous chassa comme le chasseur (chasse) un oiseau.

Il nous fit entrer et nous enferma à l'intérieur des paroles de son kerygme (Sim iv 26).

326 Sans chercher à répertorier toutes les annonces que les anges ont faites aux êtres humains, les cas où le terme de «proclamer» est utilisé se rapportent essentiellement à l'annonce faite à Marie (cf. PP I 113,3-6; McLeod I 138; McLeod II 78), l'annonce de la paix sur terre lors de la naissance de l'Enfant divin (McLeod I 251-254). Ceci, même si dans un autre contexte où les anges sont définis comme des «veilleurs» qui ne dorment jamais, une fonction d'enseigner leur est attribuée (II 221,20-24), sans que Narsaï précise la nature et le contenu de cet enseignement. Avec ce qui précède, on est loin de ce que dit notre docteur au sujet de l'Église qui dévoile aux anges le mystère de la Trinité (II 80,18-24).

la prédication, c'est certainement l'exemple de Paul comme prédicateur par excellence qui s'impose et occupe une place privilégiée chez notre auteur. Nous avons évoqué le procédé par lequel Jésus le pêche pour l'envoyer prêcher les nations (cf. I 54,12-13, texte déjà cité). Sous plusieurs aspects, Paul comme prédicateur s'affirme comme modèle pour toute prédication ultérieure. Constatant les dégâts causés par les doctrines hérétiques de son temps, Narsaï se réfère à la prédication de l'Apôtre des nations comme dénonciatrice de ces hérésies que le Mauvais a générées :

Viens, héraut, vase choisi qui a proclamé la vérité,
regarde les ruses qu'inventa (*rakeb*; litt. : composa) le Mauvais contre tes
paroles.

I 86,25-87,1

Le deuxième trait qui fait que la prédication de Paul est un modèle à imiter, c'est sa réalisation en actes et non pas seulement en paroles³²⁷. Celui qui n'enseigne qu'en paroles, commente Narsaï, est le maître orgueilleux qui, méprisant les hommes, se dissimule derrière des paroles pour asseoir son pouvoir tout en trahissant son incapacité à traduire sa doctrine en actes (I 213,2-10). Toutefois, dans le contexte où Narsaï formule sa pensée, le modèle qu'il propose est le Christ: «Aucun maître ne (peut) se hausser au modèle (*nīšā*) du Christ Maître» (I 213,6-7). D'un point de vue plutôt positif, mais qui ne manque pas de marquer une déficience en raison de l'absence de l'acte, Narsaï évoque l'ambassade de l'ange auprès de l'homme, laquelle s'effectue par la parole sans être suivie d'un accomplissement par l'acte. Pour revenir à la vision de Pierre, l'ordre que lui donna l'ange d'aller à la rencontre de Corneille n'est pas suivi et traduit par des actes :

À ce commandement se conforma l'(être) spirituel, quand il fut envoyé;
il dit une parole et ne voulut pas l'accomplir par des actes.

I 54,7-8

Hormis la discussion sur le modèle de la prédication, le Christ plutôt que Paul, il reste vrai qu'aux yeux de Narsaï, le héraut qui a le mieux allié prédication et

327 Dans le *mīmrā* attribué à Narsaï, l'enseignement moyennant les actes est excellemment représenté par les martyrs, qui vont jusqu'au don de leur vie. En agissant de la sorte, confie l'auteur, ils parviennent à convaincre jusqu'aux apostats qui finissent par reconnaître que ces martyrs n'auraient jamais sacrifié leur vie si leur Maître n'était pas mort et ressuscité (II 50-52, surtout 51,1.22-25; 52,5-9).

acte n'est autre que l'apôtre Paul. Sa conversion est déjà le premier signe d'une prédication en actes, la prédication authentifiant que la conversion est réelle et vraie :

Par des actes, il montra l'authenticité (*šrarā* ; litt. : vérité-réalité) de sa prédication,
que ce n'est pas « en apparence » (*b-eskīmā*) qu'il acquit la transformation, mais en vérité.

I 78,13-14

Les actes que Narsai semble avoir à l'esprit sont ceux qui traduisent la foi de Paul, l'incitant à « se livrer à l'œuvre de la vérité par amour et miséricorde » et au « combat incessant contre l'erreur » (I 78,14-16). C'est un combat que l'apôtre mène jusqu'à la fin de sa vie, en assumant « toutes les souffrances invisibles et visibles » (I 79,1-3). Par-dessus tout, la prédication de Paul trouve une confirmation en actes par les miracles, les guérisons qu'il opère en faveur des corps malades et des âmes blessées par le péché³²⁸.

De même, la prédication est évoquée au sujet des autres apôtres, que Narsai voit réalisée par la mise en pratique de l'ordre reçu du Maître d'aller baptiser et enseigner toutes les nations (Mt 28,19)³²⁹.

Narsai se démarque de ses pairs sur un aspect fondamental concernant la prédication : il souligne fortement le rôle de l'Esprit. Ce qu'il fait non pas par des allusions, comme Jacques qui s'y réfère par l'image du vent dans le char, ou par l'Esprit comme maître qui mène la foi à sa perfection (cf. He 12,2), mais en considérant l'Esprit comme le moteur efficace et invisible de la prédication³³⁰. En fait, les disciples de Jésus sont appelés « hérauts des paroles de l'Esprit » (cf. I 314,19), en ce sens que leurs paroles sont inspirées par l'Esprit Saint. Donné à l'un des membres de notre race, Jésus, l'Esprit le sanctifie (II 73,11-12), le remplit par la « puissance » divine (I 73,15). Le même Esprit fut donné aux apôtres à la Pentecôte, selon la promesse que Jésus leur fit :

328 Voici un extrait du texte de Narsai à ce sujet :

Son corps tout autant que son esprit sont sains par la foi,
et par ses paroles, il guérit les maladies du corps et les taches de l'âme.
Par les vêtements de son corps (cf. Ac 19,11), il guérit les corps qui étaient malades,
et par l'esprit de sa bouche, il chasse l'iniquité (loin) des âmes (I 79,8-10).

329 Cf. PP I 224,5-6.

330 Narsai n'ignore pas le rôle de l'Esprit dans l'A.T., même si, à la différence de Jacques, il ne s'emploie pas à développer la typologie qui le préfigure. Sur le rôle du prophète comme héraut de l'Esprit, cf. *supra*, n. 228-229.

Vous-mêmes restez au pays de Judée là où j'ai souffert,
jusqu'à ce que je donne la puissance de l'Esprit à vos membres.

II 73,23-74,1

Recevant l'Esprit, ces membres deviennent comme des cordes sur lesquelles l'Esprit vient jouer :

Ils (les apôtres) sont devenus des membres, comme des cordes pour le
doigt de l'Esprit;
l'Invisible (Esprit) joua par les (êtres) doués de sens (*metrağšanē*),
l'Esprit par le corps.

II 77,3-4

Narsaï multiplie les références à l'Esprit comme puissance que les apôtres, les « hérauts » du monde sauvage, distribuent aux hommes, les soumettant au nom de l'unique Dieu trine (II 80,24-81,9). Par cette « puissance de l'Esprit », soutient Narsaï, les Douze « ont déraciné l'Erreur et ont semé la vérité, (celle) du nom du Créateur » (II 146,2-3), manière de souligner leur combat contre le paganisme que nous avons évoqué. Chargés de compléter « le mystère de la prédication » inauguré par le Fils (McLeod v 37-38), ils sont revêtus de « l'arme de l'Esprit » qui les habilite à combattre Satan, le Puissant (McLeod v 43-44). Là où il y a succès pour les « hérauts de la parole de vie », ici en l'occurrence grâce à leurs efforts pour révéler le sens du véritable jeûne, il faut deviner à l'arrière-plan la « puissance de l'Esprit » qui les honore aux yeux de tous (I 180,18-23).

Ce qui est dit des apôtres s'applique à Paul comme apôtre considéré à part. Ayant constaté que Paul donne une preuve sincère de son authentique conversion qui l'engage dans le combat pour la vérité contre l'erreur, le roi céleste lui accorde l'« arme » du combat, l'Esprit par lequel il dompte l'« esprit » de ce monde (cf. Ep 6,12) (I 78,16-19). Après avoir été éprouvé comme un instrument de choix (Ac 9,16) par le « four de l'Esprit », l'apôtre reçoit de son Seigneur le « trésor de l'Esprit de sa prédication » (I 80,1-3). Comme conséquence, Paul œuvre désormais à transformer les réalités terrestres en réalités spirituelles : il abolit la circoncision, « sceau de la chair corruptible », pour « la sceller par l'Esprit », la rendant ainsi efficace spirituellement (I 80,3-5).

Les prêtres comme prédicateurs sont placés dans la continuité des apôtres comme hérauts qui, en tant que premiers, ont aplani le chemin par leur prédication. Bien que cette affirmation soit énoncée dans un contexte polémique, celui de la défense de la cause des trois docteurs, Diodore, Théodore et Nestorius (cf. le *mīmrā* qui leur est dédié : PP I 253-287) au sujet de la doctrine

christologique de l'école d'Antioche, elle ne dévoile pas moins l'intention de Narsaï de situer la prédication des ministres actuels dans la droite ligne de la prédication apostolique. Pour cette raison, argumente-t-il, si d'aucuns réfutent la prédication des trois docteurs, qu'ils blâment les apôtres eux-mêmes :

Qu'il blâme donc les hérauts celui qui veut blâmer.

Voici que dans leurs écrits est consignée la distinction du Verbe et du corps.

PP I 274,15-16

Quoi qu'il en soit ici du contenu de la prédication, ce qui importe est l'idée de la continuité soulignée entre les apôtres et les ministres ecclésiaux.

Sans qu'elle soit exclusive, ni même prépondérante en comparaison avec les autres fonctions ministérielles, la prédication n'y joue pas moins un rôle de premier plan. Pour la mettre en valeur, Narsaï recourt à la parabole des talents, le grand « talent de l'Esprit » reçu de la main du Seigneur et que le prêtre est appelé à faire fructifier pour le bienfait de l'âme³³¹. Le « trésor de l'Esprit » qui, dans le cas de Paul, est lié à la prédication de l'apôtre (cf. I 80,3), est confié aussi au prêtre afin de le répartir sagement à ses compagnons (II 147,21-23). Une autre image est utilisée, celle de la semence de la vérité et du déracinement de l'erreur, qui, pour avoir été appliquée aux apôtres, est encore utilisée pour le prêtre appelé par le « Signe » divin à se mettre au service du bien de l'homme (II 148,1-2). De même, Narsaï emprunte l'image de la pêche, très prisée pour désigner l'activité des apôtres, pour l'attribuer aux prêtres qui, par leur prédication, font passer l'homme de la mort à la vie :

Ils lancent à tout moment les flèches « parlantes » de leurs sentences, et ils pêchent les hommes de la mort à la vie.

II 151,4-5

Ces sentences, argue Narsaï, ont pour but d'éclairer davantage les hommes afin de les amener à se procurer la véritable richesse, celle de la vie éternelle (II 147,12-17). Ainsi, par leur prédication, par leurs sentences, les prêtres contribuent amplement à délivrer les hommes « ensevelis » dans leur erreur pour les faire accéder à « la lumière de la résurrection » (II 151,6-7).

331 II 147,19-20 :

Le talent de l'Esprit, il le reçoit de son Seigneur pour (le) faire produire (*l-mettaḡarū*). Il doit placer l'« argent des paroles » sur la table (cf. Mt 25,27) de l'âme.

S'il est vrai qu'en plus de sa claire affirmation d'une continuité existant entre les apôtres et les ministres ecclésiaux, Narsaï recourt aux mêmes images appliquées aux uns et aux autres, il y a un lieu, un locus, qui reste réservé aux ministres ecclésiaux: la liturgie au cours de laquelle la Parole est proclamée. Comme les récits évangéliques sur les apôtres n'offrent pas matière suffisante pour déceler un lien entre liturgie et prédication, ce lien est en revanche souligné dans la pratique cultuelle exercée par le prêtre. Mais la proclamation dont il est question n'est pas à proprement parler la présumée homélie prononcée par le prêtre lors de la célébration des mystères, ce qui justifie l'absence chez Narsaï de la mention du *bīmā*, un lieu élevé réservé aux lectures et à l'homélie. La proclamation est plutôt l'annonce solennelle par le prêtre de l'accomplissement du mystère qui advient dans le secret. Dans le baptême, cette prédication porte sur la puissance de l'Esprit Saint qui, par l'eau, guérit le baptisé du péché, de ses «maladies cachées»:

Par sa voix claire, il proclame la puissance de ses (actions, celles de
l'Esprit) secrètes,
et par sa langue, il distribue la richesse spirituelle.

1366,8-9

Ce que la voix du prêtre fait entendre à la communauté des fidèles, enchaîne Narsaï, ce sont les trois Noms divins qui viennent sceller le baptême (1366,9-10) et dont l'identité et la puissance cachée sont proclamées par le prêtre:

Par le son de ses paroles, il proclame la puissance cachée de ses mots,
(montrant) à qui ces paroles se réfèrent (*d-man enūn*; litt.: de qui elles
sont) et par le nom de qui on est scellé.

1367,11-13

Dans l'eucharistie, le prêtre est plus clairement désigné comme la langue qui interprète ce qui s'effectue en secret dans le mystère-sacrement: de ce qui est visible à l'œil nu, le pain et le vin, le prêtre oriente l'attention vers leur transformation en corps et en sang du Christ (1149,7-10), et par conséquent, vers la participation de l'homme à la mort et à la vie de son Seigneur³³²:

La mission de l'apôtre comme langue qui interprète la miséricorde de Dieu est continuée par les prêtres qui, en tant que médiateurs (1155,1), appellent les fidèles à la pénitence et intercèdent auprès de Dieu pour le pardon des péchés:

332 Cf. 1149,10-11, texte cité *supra*, n. 304.

Qu'eux soient comme une langue pour interpréter,
qu'ils intercèdent (*naḥqūn rūḥā*; litt. : défendent) auprès du Juge qui
scrute l'iniquité.

II 155,5-6

La mission du prêtre comme langue ne se limite pas pour autant à proclamer le sens des mystères-sacrements, ou à jouer le rôle de médiateur entre Dieu et l'homme pour la rémission des péchés. Elle s'applique également à tracer devant les fidèles le chemin de la vérité, à distinguer la vérité de l'iniquité :

Par le bout de ses lèvres, il trace le chemin vers la connaissance,
et, comme dans le feu, il scrute la vérité et rejette l'iniquité.

II 146,21-22

La doctrine spirituelle est cachée entre ses lèvres,
et il répand à tout moment la rosée de miséricorde dans la terre des
hommes.

II 147,4-5

De cette façon, le prêtre s'affirme comme une langue qui interprète la vérité, en y décelant les « choses secrètes » qui semblent inaccessibles aux simples fidèles :

Comme une langue, il interprète la vérité devant les disciples,
et il dévoile la puissance des choses cachées devant les (gens) simples.

II 147,3-4

Ainsi perçue, la prédication constitue une fonction des plus essentielles assignée au prêtre qui, à l'intérieur de corps ecclésial, joue le rôle de la langue qui proclame et interprète. Bien que moins attestée, l'image de l'œil appliquée au prêtre le montre comme un miroir qui reflète la vérité pour ceux qui s'y regardent³³³ :

333 Ailleurs, les deux images de l'œil et de la bouche sont données à l'enseignant qui doit prendre en considération le niveau de l'élève inculte qu'il a la tâche d'instruire, en se constituant un œil pour les sens qu'il attire et éclaire, et une bouche pour les membres du corps qui écoutent sa voix (I 201,7-13). Dans un sens négatif, le maître orgueilleux, qui n'est autre que l'hérétique, est accusé d'adresser les paroles de l'Esprit aux « yeux de chair » du disciple et les puissances des choses cachées à ses membres, et le résultat ne peut être que la réduction des choses spirituelles à la chair et les choses à venir à des chimères (I 213,10-12).

Par lui, ils voient, comme par l'œil, la vérité et la fausseté,
et, comme dans un miroir, il montre l'image des choses belles.

II 147,2-3

Ces « choses belles » se réfèrent aux vertus théologiques, « l'espérance, l'amour et la foi » (II 147,5-7), mais surtout à la « parole de vie » qui annonce la résurrection du corps (II 147,8-9). De là, Narsaï privilégie les réalités eschatologiques qui, par les promesses qu'elles contiennent, réconfortent ceux qui quittent la vie terrestre, les incitant à regarder la vie éternelle (II 147,11-12).

Devant cet exposé irénique et plein d'espoir, Narsaï ne cherche pas à gommer les écueils qui font achopper l'Église, son Église, et qui se traduisent dans les disputes théologiques qu'affrontent les « prédicateurs » ecclésiaux. À vrai dire, cette polémique ne se restreint pas à celle qu'on vient d'évoquer, le combat contre la christologie antiochienne représentée par les trois docteurs. Elle s'étend pour inclure un éventail d'hérésies nommées dans plusieurs listes données par l'auteur³³⁴. Sans avoir à détailler ces doctrines hétérodoxes, il importe surtout de souligner leur inspiration par Satan, qui utilise ses adeptes comme des instruments pour contrer l'Esprit qui inspire les prédicateurs de l'Église (I 85,20-86,9; Sim v 256-257). En outre, les partisans de ces hétérodoxies sont surtout accusés d'orgueil et d'oppression, du fait qu'ils transforment le « joug léger et doux » (cf. Mt 11,30) en un fardeau lourd pour ceux qui le portent (Sim v 236-237), faisant revivifier de la sorte le légalisme juif (Sim v 242-243). Par les nouveautés qu'ils créent, lesdits hérétiques s'éloignent de l'Écriture Sainte qui doit être considérée comme l'unique critère de la vérité (Sim v 244-245, 252-253).

Après cette courte note sur les hérésies, il s'avère que la véritable prédication doit s'inspirer de la clémence de la doctrine christique, se fonder sur les Écritures Saintes et se placer dans la continuité de la doctrine apostolique, avec un accent mis sur les réalités eschatologiques. En tant que héraut³³⁵, le prêtre est assimilé à la bouche qui interprète et oriente vers la vérité et à l'œil moyennant lequel on perçoit cette vérité reflétée.

334 Pour les listes des hérétiques en rapport avec la prédication, cf. *supra*, p. 133, n. 58. Narsaï partage avec Jacques l'idée d'après laquelle les païens honorent leurs dieux et les hérétiques leurs maîtres, tandis que le véritable Dieu et la véritable doctrine sont méprisés par les chrétiens (I 218,24-219,2).

335 C'est seulement dans le *mīmra* attribué à Narsaï qu'on trouve le titre de « héraut de l'Église » attribué au diacre, et cela dans la célébration de l'eucharistie où celui-ci annonce à la communauté les gestes à accomplir aussi bien que leurs sens (cf. à titre d'illustration, I 275,8-9; 277,21-22; 279,3-5; 286,14-15; 289,21-22; 291,14-15; 296,2-3).

8.2.4.4 La fonction de gouvernance

Le thème de la gouvernance ne reçoit pas moins d'attention de la part de Narsaï, non seulement par rapport aux deux fonctions précédentes, mais aussi en comparaison avec les trois auteurs que nous venons d'étudier. À ce sujet, Narsaï partage plusieurs idées avec les autres docteurs syriaques, mais il s'en démarque en mettant au premier plan le rôle des anges dans la gouvernance de l'homme et du monde³³⁶. D'autres traits propres à l'approche de Narsaï se révéleront au cours de notre analyse. Pour ce faire, nous adopterons le même procédé qu'habituellement, en fondant la gouvernance sacerdotale sur celle du Père et du Fils³³⁷. Ce plan laisse percevoir que l'Église n'y est pas incluse et les apôtres rarement mentionnés, ce qui ne préjuge pas un déni de leur rôle, mais plutôt un silence qui s'expliquerait, entre autres, par le caractère circonstanciel des écrits de Narsaï.

Tout comme Éphrem qui n'accorde le titre de gouverneurs qu'aux patriarches, aux rois et aux juges de l'A.T., et ralliant également la position de Jacques, Narsaï n'intègre pas les prêtres de l'A.T. dans la gouvernance du peuple. Il évoque le patriarche Joseph à qui fut confiée la gouvernance de la maison de Potiphar (II 276,19-21) et le pays d'Égypte du Pharaon (II 282,9-11). Au Juif qui se plaint qu'après la dispersion de son peuple, « nous n'avons plus ni prophète, ni roi, pour nous gouverner » (PP I 384,9-10), Narsaï fait savoir qu'il a eu Moïse et Myriam en Égypte et, à Babylone, la maison d'Ananias, Daniel, Ézéchiël, Josué le prêtre, Ézra et Zorobabel (PP I 384,13-19)³³⁸. Dans la foulée des personnages évoqués par Narsaï, « Josué le prêtre » ne constitue pas un contredit au fait que les seuls gouverneurs du peuple sont les prophètes et les rois; sa mention s'expliquerait par le souci de notre docteur de prouver à son interlocuteur juif que Dieu n'a privé le peuple de rien dans son exil, surtout pas du sacerdoce.

Si le prêtre de l'Ancienne Alliance est exclu de la fonction de gouvernance, le prêtre de la Nouvelle Alliance s'en trouve bien doté, ce à quoi Narsaï insiste plus que ses pairs. Cela signifie que le prêtre assume des tâches qui apparte-

336 Ce qui semble étrange est le refus par Narsaï d'attribuer aux anges toute intervention dans la prédication, alors qu'il admet leur collaboration dans la gouvernance du monde (cf. II 59,2-3; Gignoux VI 129-130.215-218; etc.) et de l'homme (Gignoux VI 400-401).

337 Ayant créé le monde, le Père continue à le gouverner « selon son vouloir » (cf. I 139,18-20), selon sa puissance (Gignoux 483). À la différence de Jacques, Narsaï ne fait valoir que la puissance de Dieu, tout en dissimulant sa sagesse et sa bonté dans la gouvernance. Abordant la gouvernance du Fils, le docteur syriaque insiste sur le rôle de la croix (II 129,6-8), sans aller jusqu'à considérer celle-ci comme un appel à une attitude kénotique du ministre sacerdotal, tel que proposé par Éphrem.

338 Ce thème a été évoqué à plusieurs reprises; cf. *supra*, p. 205.230.

naient aux rois et aux prophètes. Si, pour la prédication, Narsaï a comparé le prêtre à la langue, à la bouche et à l'œil, pour la gouvernance, il l'assimile à la tête qui ordonne aux autres membres du corps :

Comme un membre, il est choisi dans le corps des fils de sa race,
et comme la tête, il lui est ordonné de gouverner ses compagnons.

II 146,23-24

L'emploi des expressions au passif, « être choisi » et « être ordonné », est choisi exprès pour signifier que la gouvernance, tout autant que l'élection, est confiée au prêtre comme une mission à accomplir en faveur de ses compagnons, et que ce dernier doit considérer cette gouvernance comme un don et non comme une prérogative qui lui revient en propre. C'est dans un contexte qui fait valoir la perspective pastorale que l'apôtre Simon est évoqué, et l'ordre qui lui est donné par le Seigneur de faire paître son troupeau est adressé aux prêtres, manière de placer le ministère de ces derniers dans la continuité de celui de Pierre :

À eux fut dite cette parole (adressée) à Simon
de faire paître les brebis et les agneaux raisonnables³³⁹.

II 151,17-18

Abordant la méthode la plus appropriée à la gouvernance sacerdotale, Narsaï s'inspire de la parabole de l'intendant fidèle et sage (Lc 12,42-48) qu'il associe à l'amour que Simon Pierre voue au Sauveur (Jn 21,15-17) et que, par conséquent, il compare à l'amour des pères pour leurs enfants (II 151,15-21) :

Qui est celui dont l'amour est vrai et son penchant (*yaṣreh*) sage
et sait bien gouverner ses compagnons ?

II 152,5-6

Pour Narsaï, l'image de l'intendant fidèle paraît incarnée en la personne de Nestorius comme gouverneur de la ville royale, Constantinople (PP I 266,15-16), ce qui aiguïsa la jalousie de Cyrille d'Alexandrie (PP I 268,20-22).

Quant aux règles pratiques relatives à la gouvernance, Narsaï se montre fidèle à Éphrem de qui il reprend certaines idées. Comme Éphrem qui privilégie l'image du pasteur et du troupeau à faire paître, Narsaï incite le prêtre à

339 En syriaque, nous avons deux termes synonymes, *'erbē* et *nqawatā* qui signifient brebis.

faire paître le troupeau «selon le commandement du bon pasteur» et à le visiter avec un grand amour semblable à l'amour du Seigneur qui s'est donné sur la croix pour le racheter (II 151,16-22). Tout compte fait, le principe que défend Narsaï consiste à soutenir que le seul grand idéal que le prêtre doit avoir devant les yeux n'est pas un homme, quel qu'il soit et quel que soit son rang, mais le Christ lui-même, le grand prêtre :

Et celui qui est choisi dans l'Église sainte pour officier (*la-mkahanū*),
qu'il gouverne son troupeau selon le vouloir du chef du sacerdoce (*rīš
kahnūtā*)³⁴⁰.

PP I 393,6-7

Il reprend également à Éphrem la préoccupation que doit manifester le prêtre à l'égard de toutes les catégories formant sa communauté, que Narsaï résume par «les hommes, les femmes et les enfants» (II 147,24-148,1). De même, comme Éphrem appelle les pasteurs à purifier la communauté des hérétiques, Narsaï voit dans l'appel à «déraciner l'Erreur et à semer sur terre le nom du Créateur» l'un des objectifs de la gouvernance du prêtre (II 148,1-2).

Face aux qualités dont le prêtre doit se doter, cette liste pouvant inclure l'amour, la sagesse, le souci de tous, le zèle pour l'orthodoxie, il est primordial de considérer les circonstances de dégradation que connaît le clergé de l'époque de Narsaï. Celui-ci dénonce les compromissions d'ordre financier, où le supérieur ecclésiastique accepte des pots-de-vin, allant jusqu'à «vendre» le sacerdoce, don qui n'a pas de prix, à des personnes stupides qui en abusent (II 154,1-4). L'ignorance de ces derniers pousse notre docteur à accorder une prédilection spéciale à la sagesse, dénonciatrice de la sottise du prêtre :

Avec ignorance, le sot gouverne ses compagnons,
et comme dans les ténèbres, il s'achemine sur la voie dépourvue de
connaissance.

II 154,12-14

Cette ignorance trouve son point culminant dans la confusion qu'établit le prêtre entre le sens de son ministère et le pouvoir mondain, au point qu'il croit gouverner des brebis et non pas des «(êtres) raisonnables», qu'il prend pour des êtres muets, dépourvus d'entendement (II 154,7-8). Imitant le pouvoir du roi, il va jusqu'à imposer un tribut au peuple (II 154,8-10). Comme

³⁴⁰ Cf. *supra*, p. 132.341.400.

nous le disions, si le prêtre s'abaisse à ce niveau, c'est parce qu'il se méprend sur le sens de son ministère et de la gouvernance dont il est chargé. En discutant de ce sens, Narsaï est le seul, parmi les auteurs syriaques, qui insiste sur le rapport entre gouvernance et Esprit. De la sorte, en plaçant la gouvernance sous la motion de l'Esprit, il lui semble pouvoir démarquer la gouvernance sacerdotale de la gouvernance mondaine. C'est ce qu'il s'emploie à démontrer en assimilant le prêtre à un matelot, et l'Église à un navire (II 147,13-16):

Par les rames de l'Esprit, il gouverne les navires des (êtres) raisonnables, et il oriente leur (des navires) véhémence vers le port de vie caché dans les hauteurs.

II 147,16-17

Si la gouvernance et la prédication sont mises toutes les deux sous l'inspiration de l'Esprit, il n'est pas exclu qu'un rapport s'établisse entre les deux, en ce sens que la gouvernance est supposée impliquer son ouverture à la parole inscrite dans les Écritures Saintes, les « prés de vie » qui sont parole de vie :

Son Seigneur lui confia des brebis raisonnables à gouverner, afin qu'il les fasse paître dans les prés de vie, (ceux) des paroles de l'Esprit.

II 147,23-24

Mais le rappel que l'Esprit est au fondement de la gouvernance s'adresse aussi à ces prêtres stupides dont nous parlions, pour leur faire connaître la grandeur de leur statut qui consiste à gérer le « trésor de l'Esprit » qui renferme les clés d'en haut :

Le trésor de l'Esprit leur fut confié pour qu'il le gouverne, et les sots l'ont méprisé, ne sachant pas discerner la puissance de sa grandeur.

II 153,4-5

Narsaï n'est pas confronté à l'orgueil du clergé pour qu'il insiste sur la modestie, sur la kénose, comme le fait Éphrem. Il fait plutôt face à l'ignorance et à la sottise qu'il observe chez le clergé de son époque, ce qui l'incite à valoriser la sagesse, dont la source d'inspiration ultime est l'Esprit Saint. L'option de Narsaï de défendre une conception ouverte de la gouvernance, incluant aussi bien la Parole de Dieu que le don des clés, la présente comme un art de

gérer plusieurs fonctions appartenant au sacerdoce. De la sorte, la gouvernance apparaît comme la fonction la plus globale, même si le développement qu'elle reçoit du docteur syriaque reste en retrait par rapport aux deux autres fonctions, cultuelle et de prédication.

Épilogue : Sacramentalité du sacerdoce, succession apostolique et fonctions de chaque ministère

Sans avoir l'intention de leur consacrer une étude approfondie, nous ne pouvons clore cette recherche sans aborder ces trois thèmes hautement complexes : la sacramentalité du sacerdoce, la succession apostolique et les fonctions de chaque ministère. Pour cette raison, nous avons jugé que le meilleur moyen était d'en traiter à part, dans un épilogue, dans une tentative qui vise à ouvrir la voie à des investigations ultérieures plus poussées et mieux ciblées. En fait, si le thème de la succession apostolique n'est pas absent dans les écrits de nos auteurs, celui du sacerdoce comme sacrement ne constitue pas un sujet qu'ils abordent de front. C'est la raison pour laquelle toute appréciation portant sur son existence et sa nature relèverait de l'analyse tâtonnante de chaque spécialiste et des déductions qu'il en tire. Pour avoir choisi d'esquisser un exposé très condensé, nous nous abstenons autant que faire se peut de multiplier les références à ce que nous avons développé précédemment, nous contentant de renvoyer aux écrits des auteurs eux-mêmes.

9.1 Sacramentalité du sacerdoce

Les connaisseurs de la tradition syriaque se demanderont avec raison s'il est encore pertinent de poser la question de la sacramentalité du sacerdoce chez les premiers écrivains syriaques, étant donné que la plupart des meilleurs spécialistes ont donné une réponse négative en concluant à l'absence d'une telle sacramentalité chez nos auteurs. Ceux qui, beaucoup moins nombreux, ont adopté une position plus positive, suggèrent que des éléments, les mêmes qui ont permis l'acceptation de la sacramentalité des sacrements de l'initiation, appartiennent également au sacerdoce et feraient de lui un sacrement. Il faut bien reconnaître que les études ont été menées jusqu'ici sur Éphrem, quelques-unes sur Aphraate, tandis que Jacques et Narsaï n'ont pas bénéficié de recherches poussées. Les meilleurs savants auxquels nous faisons allusion n'admettent chez Éphrem et Aphraate que deux sacrements si l'onction prébaptismale est considérée comme une partie intégrante du baptême, ou bien trois sacrements si l'onction est comptée à part¹.

¹ Il est hors question que nous fassions l'inventaire de tous les écrits où les savants se pro-

Souvent, les raisons qui président à la reconnaissance de ce nombre de sacrements dans l'Église syriaque primitive ne sont ni élucidées ni détaillées, même si certaines peuvent être suggérées. Implicites, ces raisons nécessitent qu'on les retrouve par un processus de déduction. Une des raisons qui justifie la limitation des sacrements à ceux de l'initiation chrétienne est le recours au terme *razā* doté de sens sacramentel. En effet, dans son article réservé à ce terme chez Aphraate et Éphrem, Beck démontre qu'il signifie toujours «mystère-sacrement» lorsqu'il est appliqué aux trois sacrements de l'onction, du baptême et de l'eucharistie². On en conclut que son absence dans l'expression de la réalité du sacerdoce laisse supposer que ce dernier n'a pas été considéré comme un sacrement par les écrivains que nous étudions.

Si l'on applique à Narsaï le même critère, à savoir l'emploi du terme *razā*, nous constaterons que le terme n'est utilisé que pour les trois sacrements et nullement pour le sacerdoce. Sans nous étendre sur les différents sens dont est doté ce terme chez Narsaï³, le sens du mystère-sacrement est bien attesté pour le baptême lorsque celui-ci représente le mystère de la mort et de la résurrection du Fils⁴. Il est également appliqué à l'onction prébaptismale qu'il est

noncent sur le nombre des sacrements; il suffit de mentionner l'un ou l'autre de leurs écrits pour rendre compte de leur thèse. En fait, Brock, *Mysteries*, p. 469, reconnaît l'existence de deux sacrements dans l'Église syriaque, le baptême et l'eucharistie, tandis que ceux qui admettent trois sacrements sont Beck, *Symbolum Mysterium*, p. 31, *Eucharistie*, p. 51, *Bild vom Weg*, p. 13.17.39, de Halleux, *Éphrem le Syrien*, p. 344, Griffith, *True Church*, p. 135-136.139. Pour les trois sacrements chez Aphraate, cf. Beck, *Symbolum Mysterium*, p. 23-26.

- 2 Beck, *Symbolum Mysterium* (l'ensemble de l'article). À côté du sens sacramentel, Beck relève chez Aphraate et Éphrem le sens de symbole et celui de «mystère» dans le sens biblique, le premier se distinguant du second, d'après Beck, par le fait qu'il contient le symbolisé, tandis que le mystère est un concept plus abstrait. Chez le seul Éphrem, on trouve également attesté le sens de «culte à mystère». Il ne faut certes pas confondre le mystère dans le sens biblique et le mystère sacramentel, ce dernier étant évoqué par Beck, *Eucharistie*, p. 65, lorsqu'il écrit: «Die Eucharistie ist das Lebensspendende Mysterium der Zeit der Kirche».
- 3 Comme chez Éphrem, bien qu'il soit difficile de démêler les différents sens du terme, il est évident que le sens de symbole chez Narsaï est bien attesté. Il est surtout décelable dans le renvoi à la gloire par le vêtement dont le prêtre revêt le nouveau baptisé (I 344,7-8; 347,1-4) que Narsaï consolide en déclarant: «Ici le symbole, là-bas la vérité irréfutable» (I 347,1). Bien qu'on s'éloigne un tant soit peu du thème baptismal, on rencontre le sens de symbole donné au *razā* dans l'image du sanctuaire, la «chambre nuptiale» bâtie sur terre et qui est «un symbole de celle qui est dans les hauteurs» (I 349,14-15). Comme Éphrem, Narsaï connaît lui aussi le sens de «culte à mystère» lorsque le *razā* est identifié aux secrets de Satan et de ses démons (I 361,4-5.8-9).
- 4 Cf. à titre d'exemple, I 345,20-21.23-24; 347,4; 348,23-349,1; 364,22-25. Il est fait référence au mystère pascal lorsque Narsaï qualifie le baptême de «mystère-sacrement de notre salut» (*raz fūr qanan*) (I 343,8), «de notre renouvellement» (*raz hūdatan*) (I 342,8). Une caractéristique propre à Narsaï est sa tentative de séparer, dans le mystère pascal, la mort et la vie, en

facile d'identifier, car elle est suivie par la mention de l'eau baptismale, ordre bien connu dans la tradition syriaque. C'est ce qu'on trouve soutenu au sujet de l'onction et de l'eau dont le front est marqué, deux armes destinées à faire peur aux démons: «C'est pour eux que sont données (*hawēn*, litt.: deviennent) l'huile et l'eau» (I 366,15)⁵.

Moins développée que pour le baptême, l'eucharistie chez Narsaï n'est pas moins qualifiée de *razā*, souvent dans le sens de «*razā* de la vie-salut» (I 351,17), de «*razā* redoutable» (I 350,7-8.15-16), ou de «*razā* vivant» (I 351,21). Il est curieux de ne trouver que rarement chez lui l'idée que le pain et le vin symbolisent le corps et le sang du Christ. C'est le cas lorsqu'il utilise le terme *razā* en rapport avec le charbon ardent vu par Isaïe (Is 6,6): «Il vit dans le charbon ardent le mystère du *razā* du corps et du sang» (I 352,9-10). Ailleurs, c'est en comparant le *tūfsā* (type) pris dans le sens de *razā* qu'il fait intervenir le prêtre qui, rompant le pain spirituel, «signe le type (*tūfsā*) du corps et du sang de celui qui est mort et ressuscité» (II 149,19-20). Cette dernière expression, «mort et ressuscité», révèle clairement l'ultime finalité de la transformation des espèces eucharistiques qu'inspire à Narsaï la perspective paulinienne (1 Co 11,23-27) sur laquelle il met l'accent: la mort et la résurrection du Fils. C'est ainsi que le couple mort et vie remplace celui de corps et sang dans la symbolique du pain et du vin offerts par le prêtre qui «préfigure le mystère-sacrement (*razā*) de la mort et de la vie par le pain et le vin» (II 149,6-7). Encore est-on contraint de reconnaître que, toujours selon la vision paulinienne (1 Co 11,26), c'est la mort, «le jour de la mort du roi» qui l'emporte dans cette symbolique que le prêtre commémore «dans le mystère-sacrement» (*razanāyit*; litt.: de façon symbolique) (I 350,14). C'est la preuve que, dans l'intention de Narsaï, le *razā* appliqué à l'eucharistie n'est pas le mystère biblique, caché et se révélant à la fin des temps, mais est la nourriture que le prêtre offre au corps et à l'âme: «Le corps et l'âme, il (le prêtre) nourrit par la manducation de la puissance du *razā*» (I 352,16-17).

N'ayant pas à présenter ici tous les sens de *razā* dans l'eucharistie, ce qui vient d'être dit suffit à se faire une idée de l'emploi du symbole-mystère chez Narsaï. On en conclut que, à côté du rare terme *tūfsā*, il est le plus approprié à exprimer le mystère-sacrement de l'Eucharistie.

affirmant que le prêtre dévoile d'abord le «mystère» (*razā*) de la mort du Fils à l'homme, qu'il fait suivre par sa déclaration sur la force de la vie (I 350,11-12; cf. aussi 364,20-24).

5 Pour le contexte, cf. I 366,13-17. Dans certains textes, Narsaï semble assimiler l'onction au baptême lui-même. Il est ainsi affirmé que le prêtre qui administre l'onction au nom de la Trinité (*tlitāyit*; litt.: de façon ternaire), «accomplit et rend parfait le symbole-sacrement (*raz*) de notre salut» (I 365,9-10).

Jacques ne semble pas être aussi hostile à l'idée d'une certaine sacramentalité attribuée au sacerdoce. Mais nous reporterons cette question à plus tard, lorsque nous aurons à reposer le problème chez Éphrem notamment, que nous comparerons avec l'approche de Jacques. Pour le moment, nous nous concentrons sur l'expression de la sacramentalité de l'onction, du baptême et de l'eucharistie. Fait curieux, dans le vocabulaire prisé par Jacques sur le baptême, on ne rencontre nulle part l'emploi du terme *razā*. Ceci est d'autant plus étrange qu'on ne peut se permettre de douter que le baptême soit pour Jacques un sacrement. On a là une preuve des plus claires que la présence ou l'absence du terme, quelle que soit son importance, ne préjuge pas à elles seules du caractère sacramentel, surtout si l'on tient compte du fait que le baptême chez Jacques est un don de l'Esprit qui déclenche un processus de spiritualisation continué par la communion eucharistique.⁶

Il en est de même de l'onction qui n'est jamais appelée *razā*, que ce soit celle versée sur la tête du baptisé (IV 901,5-6), ou celle considérée comme une partie intégrante du baptême (III 655,14-656,21). En revanche, l'eucharistie est bien conçue comme un *razā*, un mystère-sacrement, où, beaucoup plus que chez Narsaï, le pain et le vin sont un *razā* du corps et du sang du Fils (I 536,8-9; 539,19-20). Cette transformation en corps et en sang est l'œuvre de l'Esprit (III 687,8-9). Le fait de séparer un élément, le pain par exemple, et d'en faire un *razā* du corps du Fils (I 537,15-16), ou de faire habiter l'Esprit qui transforme le pain en corps du Christ (IV 744,21-745,1), rappelle le procédé adopté également par Narsaï lorsqu'il sépare la mort de la résurrection dans la symbolique baptismale. Mais à côté du *razā* utilisé au singulier, comme dans les textes qu'on vient de citer sur la symbolique du pain et du vin, on rencontre le *razā* à la forme plurielle employée pour le pain et le vin : « Grâce à ces *razē* sur lesquelles l'Église est fondée (*da-bhūn qaymā* ; litt. : par lesquelles elle se tient) aujourd'hui » (I 537,3-6). Il faut bien préciser que, d'après le contexte où il s'agit du pain et du vin, les *razē* jouent ici la fonction de symbole-type de l'Ancienne Alliance par rapport à ceux de l'Église. Ce qui signifie que le sens du terme est plutôt symbole-type que sacrement. En revanche, c'est le *razā* au singulier qui est choisi pour renvoyer au corps sur l'autel et au feu sur le char, qui forment tous les deux « un seul *razā* du Monogène » (IV 596,14-15).

Un autre biais par lequel le ternaire sacramentel, à savoir l'onction, le baptême et l'eucharistie, est considéré comme formant les trois uniques sacrements de l'Église syriaque est le constat que ces sacrements sont un don de l'Esprit Saint, qui, à leur tour, confèrent l'Esprit et rendent spirituel. En déve-

6 Cf. *supra*, p. 461.

loppant cette thèse, Beck semble exclure de l'ordre sacramentel, même s'il ne le dit pas expressément, tout autre rite de l'Église, y compris le sacerdoce. Nous n'avons pas à répéter ce que nous avons suffisamment développé concernant le don de l'Esprit chez Aphraate, souvent lié à l'imposition de la main. Rappelons le texte majeur où l'imposition de la main confère l'Esprit Saint : tandis que l'imposition de la main de Moïse sur ses messagers leur donne le sacerdoce, celle de Jésus sur ses apôtres leur accorde l'Esprit Saint (1960, 24-27). S'il est vrai que, envisageant la main que Jean Baptiste pose sur Jésus, Aphraate conclut à son origine céleste (1289, 18-20), il n'est pas moins vrai que, reprochant à ceux qui ont reçu l'imposition de la main de se méprendre sur son sens (1633, 10-17), il leur dévoile sa valeur qu'il est aberrant de réduire à un simple don humain⁷. La position d'Éphrem n'est pas moins catégorique lorsqu'il entrevoit dans la réduction du sacerdoce à un don humain une idée satanique cherchant à obnubiler son origine divine (CNis 17, 10)⁸. Même le diaconat reçu par Éphrem est considéré comme un don qui reflète la surabondance de la bonté divine (CH 56, 11)⁹.

Sans avoir à répéter la conception que se font Jacques et Narsaï du sacerdoce comme don de l'Esprit¹⁰, il est temps de nous poser la question d'une possible sacramentalité que nos auteurs auraient attribuée au sacerdoce. Comme pour les autres sacrements qui n'ont jamais été définis comme tels par nos auteurs eux-mêmes, la question de la sacramentalité du sacerdoce devrait se plier à la même appréciation, celle des critères qui auraient défini comme sacrements ceux de l'initiation chrétienne. Un premier point semble un tant soit peu intrigant : on ne trouve chez aucun de nos écrivains une allusion à une quelconque transformation essentielle du prêtre à la suite de sa réception de l'Esprit, comme on le trouve attesté chez certains Pères de l'Église¹¹. Toutefois, si nos écrivains refusent de réduire le don du sacerdoce à une intervention humaine, est-on autorisé à voir dans l'action de l'Esprit sur le *sacerdos* une simple fonction destinée au service de la communauté ? Ce charisme constitue-t-il une simple vocation pour le service, ou, en se donnant au prêtre

7 Cf. *supra*, p. 349.

8 Cf. *supra*, p. 362-363.

9 Cf. *supra*, p. 363-364.

10 Pour Jacques, cf. *supra*, p. 390-391 et pour Narsaï, cf. *supra*, p. 409.

11 C'est une idée défendue notamment par Grégoire de Nysse que relève de Halleux, *Ministère et sacerdoce*, p. 764, n. 264, où l'épiclesse de l'ordination constitue une sorte de « transsubstantiation » du prêtre. Cependant, parmi les écrivains syriaques, une place à part doit être réservée à Narsaï qui, comme on le verra plus loin (*infra*, p. 536), met en parallèle l'inhabitation de l'Esprit dans l'eau baptismale, dans le pain et le vin et dans le prêtre.

moyennant l'imposition de la main, imprègne-t-il toute sa personne pour en faire un « consacré » à Dieu qui, actualisant l'action de Dieu et sa présence permanente au monde, se trouve doté d'une « marque » sacramentelle ?

Parmi les derniers savants qui se sont penchés sur la question, il nous semble que c'est Murray qui défend de la façon la plus claire le caractère sacramentel du sacerdoce, qu'il place au même rang que celui du baptême et de l'eucharistie. Cependant, à la notion de l'imposition, Murray ajoute celle de « couvaison » (*rūḥafā*) qu'il trouve appliquée aux trois sacrements¹². Quelle que soit la thèse à laquelle on adhère – sacrement ou non-sacrement du sacerdoce – il est évident que le langage de nos auteurs reste ouvert. Devant être respectée, cette ouverture des textes contient des éléments qu'on considère constitutifs du sacrement et qui le définissent, notamment le don de l'Esprit par l'imposition de la main. Nos auteurs ont-ils compris que ces éléments sont insuffisants pour conclure à l'institution d'un sacrement, ou les ont-ils assimilés à une réalité qui se rapprocherait du sacrement ? Par honnêteté éthique, nous croyons que cette question ne doit pas recevoir de réponse figée et définitive et, par respect pour l'intention des auteurs, son caractère d'ouverture doit être préservé.

Le langage que nous venons de souligner nous ramène à un autre terme que nous avons laissé en suspens : celui de *razā*. Nous avons constaté que, chez Jacques, il n'est jamais employé pour le baptême ou l'onction qui ne sont pas moins des sacrements. Mais, plus étrange encore, ce terme est utilisé par le même auteur pour désigner le sacerdoce, à côté de celui de don (*mawhabtā*) :

Sur ce mystère-sacrement (*razā*) et sur le don de l'Esprit Saint,
l'amour me pousse à dévoiler son mystère (*šarbeh*) à l'auditeur.

II 877,12-13

N'est-on pas autorisé à supposer que les meilleurs interprètes de la pensée d'Éphrem, peut-être aussi de celle d'Aphraate, sont les deux auteurs qui leur ont succédé, Jacques et Narsai, censés expliciter ce que leurs prédécesseurs ont exprimé de façon latente ? Encore convient-il de s'assurer que le terme *razā* ici employé par les deux auteurs signifie nécessairement un mystère-sacrement, et non simplement « mystère » dans le sens de symbole qui renvoie à une réalité symbolisée qui y est présente.

12 Murray, *Symbols of Church*, p. 144.342. Dans la dernière introduction à son livre, rédigée en 2004, il réitère sa thèse (cf. p. 21) : « Like the 'signing' in the rite of initiation and the 'laying on of hands' in ordination, the eucharistic sacrifice is effected by the power of the Holy Spirit, whose action in all three sacraments is described as his (or, as the Fathers till about 400 would have said, her) 'hovering' (*rūḥapā*) ».

Une autre précision sur l'identité du sacerdoce est fournie par Jacques lorsqu'il voit dans l'ange vêtu de lin (Ez 10,2.7) un type du prêtre « qui est revêtu de l'image (*ṣūrtā*) du Fils de Dieu » (IV 596,16-17)¹³. Toutefois, l'auteur ne prend pas la peine d'explicitier en quoi le prêtre est l'image du Fils, même si le contexte oriente vers l'expiation obtenue par l'eucharistie et que le prêtre accorde en se conformant au Fils appelé l'Expiateur (IV 596,6-597,5). Quoi qu'il en soit, l'idée que le prêtre représente le Christ, associée à celle du don de l'Esprit qu'il reçoit par l'imposition de la main, nécessite une enquête encore plus approfondie pour savoir si les auteurs syriaques ne conféreraient pas un caractère sacramentel au ministère sacerdotal.

9.2 La succession apostolique

Ayant été contraint de faire des analyses annexes pour déterminer si le ministère sacerdotal constitue un sacrement pour nos auteurs syriaques, notamment le détour par le terme *razā* peu examiné dans ce domaine, la recherche à laquelle nous nous adonnons à présent sur la succession apostolique n'est pas aussi complexe. Car, hormis la reconnaissance qu'une telle succession existe, c'est sur son sens que le désaccord s'établit entre les chercheurs qui s'y sont penchés. Après un court exposé sur l'état de la question où nous envisagerons les quatre auteurs, et pas seulement Éphrem sur qui se concentrent la plupart des recherches, nous passerons à l'élucidation de son sens.

Moyennant un langage simple, Aphraate expose sa doctrine de la succession en l'enracinant dans le Père qui la transmet au Fils lequel, à son tour, la remet à Simon Pierre et à ses successeurs. Se démarquant un tant soit peu d'Éphrem, Aphraate ne fait pas remonter la succession à Moïse qui la fait passer à Jean Baptiste. Chez lui, Moïse (I 456,11-12), comme d'ailleurs David pour la royauté (I 964,14-15), sont donnés comme des modèles à imiter et non comme des ancêtres dont dérivent le sacerdoce et la royauté. C'est donc le Père qui transmet tout à son Fils bien-aimé (I 288,12-13), tout le pouvoir (*ḥul šūlṭan*) au ciel et sur la terre (I 976,10-11). Cela, même si Aphraate tente de placer l'origine du sacerdoce et de la royauté en les attribuant à Pinhas et Nahshôn respectivement, comme il lui plaît d'expliquer le nom de prêtre donné à Jésus en le

13 La même idée se trouve dans le *mīmṛā* 17 qui n'est pas de la main de Narsai (I 273,1-3 : « Le prêtre qui est mis à part [...] porte l'image (*yūqneh*) de notre Seigneur »), que de Vries, *Nestorianer*, p. 33, cite d'après le texte de Connolly (hom. 17, p. 4) et qu'il considère comme authentique.

rattachant à Jean Baptiste, fils d'un prêtre¹⁴. Toutefois, dans la suite du texte sur l'origine du sacerdoce à partir de Pinhas, Aphraate ne relève aucune continuité du sacerdoce jusqu'au Christ, affirmant au contraire que celui-ci descend de Booz et de Ruth, la souche de la maison de David (II 48,9-15).

À son tour, le Fils a choisi de brillants bergers à qui il a transmis le troupeau et « leur a donné pouvoir (*w-ašleṭ enūn*) sur toute la bergerie » (I 453,5-7)¹⁵. Parmi ces pasteurs, une place de choix est accordée à Simon Pierre, cité nommément, et honoré pour avoir bien fait paître son troupeau¹⁶ « et, son temps achevé, il vous livra la bergerie et il s'en alla » (I 453,9-11). Les clés transmises par le Christ à Simon, on les trouve en possession du pasteur arrogant dont il fait mauvais usage en fermant la porte devant les pénitents : « Et la clé te fut transmise et tu as fermé la porte » (I 640,1-2). Ainsi force est de constater qu'une succession, ayant son origine dans une initiative du Père qui envoie son Fils, se perpétue par le choix des disciples qui transmettent à leur tour le troupeau à leurs successeurs. Ce qui est en fait transmis, ce sont les « clés » (Mt 16,19), une certaine « autorité » analogue à celle que le Père confère au Fils, mais surtout le troupeau, la bergerie (*mar'itā*). Bien que non explicité par Aphraate, ce dernier concept semble inclure toute la responsabilité incombant au pasteur à l'égard de son Église et dont les clés font partie. Il peut ainsi renvoyer à toutes les fonctions dont est chargé le pasteur¹⁷.

À l'instar d'Aphraate, Éphrem insiste sur l'origine divine de la transmission sacerdotale (cf. Nat 4,210 ; CH 22,10)¹⁸. Il peut l'attribuer à la bonté divine qui veille sur le bon ordre de la succession (*yūbalā*), ou à Dieu qui préside à la

14 Cf. de Halleux, *Annonciation à Marie*, p. 143-144. Peut-être faudra-t-il remplacer la seconde citation que donne le grand syriacisant à la n. 64 (II 64,18-20) où est évoquée la descendance de Jésus de la maison de David, par I 964,14-19 sur le rattachement du sacerdoce du Christ à celui de Jean Baptiste. La référence à Jean Baptiste ne signifie nullement une continuité dans la succession sacerdotale, car, au contraire, il est bien dit que ce sacerdoce reçu du Baptiste établit Jésus comme grand prêtre « à la place des prêtres transgresseurs de la loi » (I 964,15-17).

15 Le fait d'utiliser le même terme, *šūṭṭanā*, pour le Fils (cf. I 976,10-11, texte qu'on vient de citer) et pour les pasteurs donne une idée de la conception de l'autorité que défend Aphraate.

16 Un « antitype » de Simon Pierre est représenté par Géhazi qui, pour avoir été avide d'argent, fut puni par Élisée qui refusa de lui transmettre la bergerie (I 456,18-22). De manière générale, s'oppose à l'exemple de Simon tout pasteur qui, au lieu de se préoccuper du troupeau, s'adonne à toute sorte d'activités lucratives, commerciales, livrant « sa bergerie aux loups » (I 453,12-19).

17 Ces fonctions chez Aphraate ont été exposées *supra*, p. 414-425.

18 Cf. ce que nous disions *supra*, p. 365-369 sur la succession apostolique en rapport avec l'imposition de la main.

transmission qui s'effectue à partir des prophètes jusqu'aux apôtres, mettant de l'ordre dans les « transmissions des natures et des créatures » (CH 24,23 ; 25,3-4). Le texte classique souvent cité pour la succession apostolique est CH 22,19, où, donné par le Père à Moïse, le sacerdoce est transmis à Aaron qui le remet à Jean Baptiste ; ce dernier le donne à Jésus lors de son baptême qu'il transmet à son tour aux apôtres et à l'Église¹⁹. Éphrem n'hésite pas à faire remonter cette tradition sacerdotale à Adam même, qu'il considère comme prêtre (cf. Parad 3,16-17), conception qui semble refléter un accent antijuif. Car, à la fin de la strophe que nous allons citer, il annonce la rupture de la succession avec la dispersion du peuple et sa continuité par les apôtres :

Et le peuple fut dispersé et retranché
et toutes ses traditions furent abolies,
(tandis que l'imposition de) la main des disciples continua à se transmettre²⁰.

CH 24,22

En fait, l'auteur des trois dons, la prophétie, la royauté et le sacerdoce, n'est autre que le Fils (SdDN 52,24-53,11). Même si, dans SdDN, ces dons provenant de Moïse furent transmis au Fils par Syméon le prêtre (SdDN 50-53). Une preuve que le Fils a reçu les clés des anciens chefs du peuple est fournie par la parole qu'il adresse à Simon Pierre : « À toi je donne les clés des portes » (Mt 16,19, d'après la VS) (SdDN 51,10). Car, argumente Éphrem, pour que le Fils donne les clés – le verbe « donner » est à comprendre dans le sens de transmettre – il doit les avoir reçues (SdDN 51,10-11). Nous avons déjà fait remarquer que, pour Éphrem, c'est Jean Baptiste qui transmet au Fils le sacerdoce mosaïque lors de son baptême (Nat 4,210)²¹. Ces deux traditions, d'après les mots de de Halleux,

19 Sur la succession apostolique chez Éphrem, on peut consulter Murray, *Symbols of Church*, p. 178-181. L'auteur fait remarquer que l'« onction » du Christ lors de son baptême et la provenance mosaïque du sacerdoce du Christ ne concordent pas avec la conception du N.T., de Paul et de l'Épître aux Hébreux. Elle reflète plutôt une origine judéo-chrétienne. Murray tente de contrebalancer cette approche par une autre que défend Éphrem et qui s'inspire de l'Épître aux Hébreux, suivant laquelle le sacerdoce du Christ est dans la ligne de Melchisédech, ce que nous avons également souligné (cf. *supra*, p. 228-229). Mais cet autre aspect de l'origine du sacerdoce christique nous éloigne de la notion d'imposition de la main que nous analysons à présent.

20 Ce texte a été cité *supra*, p. 368.

21 Sur le seul plan du vocabulaire, à côté du terme *ašlem* préféré par Aphaate, Éphrem utilise le verbe et le substantif *yabel*, *yūbalā* (transmettre, faire passer, tradition) ; pour ces deux derniers termes, cf. à titre d'exemple CNis 13,1 ; 29,36.37 ; CH 4,9.10 ; 24,22 ; 25,1 ; SdDN 50,4-6.

ne semblent pas avoir constitué une contradiction aux yeux d'Éphrem.²² Quels que soient les prédécesseurs qui ont transmis le sacerdoce, parvenant au Fils, celui-ci le transmet aux apôtres et à l'Église :

Notre Seigneur l'a transmis à ses apôtres,
et voici que sa succession est dans notre Église.

CH 22,19

Cette transmission se voit notamment concrétisée dans la succession qui se réalisa par les évêques de Nisibe, lesquels « remettent et se donnent les uns aux autres trône, (imposition de la) main et bergerie » (CNis 13,1). Et Éphrem ne manque pas l'occasion d'affirmer ce que tel évêque a reçu de son prédécesseur : Abraham est le disciple des trois évêques qui le précèdent (CNis 17,1), et c'est son prédécesseur Vologèse qui lui transmet (l'imposition de) sa main, le trône, la clé et le troupeau (CNis 17,6). Recevant la (main) droite de Vologèse (CNis 19,6), Abraham lui succède comme Élisée succède à Élie et, le remplaçant, il devient guide (*ršayā*) et maître (CNis 17,2). Éphrem reconnaît que cette succession constitue un motif de joie pour le cercle des pasteurs, qui constatent que la succession épiscopale se fait dans le bon ordre (CNis 17,3).

La succession semble tellement indispensable pour une bonne transmission de la tradition qu'Éphrem s'emploie à la brandir comme une arme contre la conception aberrante desdits hérétiques. Son argumentation contre ces derniers consiste à leur rappeler que c'est de l'Église et en elle qu'ils ont reçu l'imposition de la main et que certains d'entre eux ont signé la confession de la foi de Nicée (CH 22,20)²³. Si, à présent, ils veulent nier l'origine de leur imposition de la main, cela ne fait que confirmer la vérité d'après laquelle la succession se transmet dans l'Église ; mais s'ils décident de créer leur propre imposition de la main, ils signent leur propre condamnation puisqu'ils s'affirment comme les initiateurs d'une nouvelle tradition, suscitant par là un désordre et une rupture dans la succession (CH 22,18).

Quant à ce qui est transmis par cette succession, Éphrem rejoint Aphraate en mentionnant les clés et la bergerie, auxquelles il ajoute le trône et l'imposition de la main²⁴. Il semble toutefois que ce qui est transmis est placé dans un

22 De Halleux, *Comput éphrémien*, p. 2376. L'auteur signale que les deux noms, Syméon et Jean Baptiste, sont associés dans Nat 4,208-211 ; 6, 12,17.

23 Murray, *Church Unity*, p. 174, reconnaît certains Bardésanites en ceux qui ont accepté la foi de Nicée.

24 Cf. les textes que nous avons cités : CNis 13,1 ; 17,6 ; 19,6 ; CH 22,19-20 ; 24,22 ; cf. aussi *supra*, p. 365-368.

cadre plus global qui en est en même temps le fondement: la foi. C'est ainsi qu'Éphrem justifie le pouvoir de lier et délier conféré à l'évêque Abraham par lequel il participe au pouvoir accordé à Simon Pierre²⁵:

Tu lieras sur terre comme lui
et tu délieras dans les hauteurs à son exemple,
car ta foi est semblable à la sienne.

CNis 21,3

La foi est également juxtaposée à l'imposition de la main dans le texte cité ci-dessus, où Éphrem rappelle auxdits hérétiques qu'ils ont reçu l'imposition de la part de la grande Église, comme ils ont souscrit à la foi de Nicée (CH 22,20). Toutefois, l'importance accordée à la foi ne permet pas de conclure qu'elle forme l'unique contenu de la transmission²⁶. Bien au contraire, dans une approche très pondérée, Éphrem rattache à la succession épiscopale ce que nous avons déjà mentionné: clés, bergerie, trône et imposition de la main. Peut-être la bergerie est-elle, comme chez Aphraate, le concept le plus englobant, car elle représente l'Église, le trésor des évêques qui n'ont d'autre testament à léguer que leur seule Église (CNis 19,15).

Pour certains savants, foi de Nicée et succession apostolique semblent constituer deux critères de la véritable Église, la foi nicéenne représentant un critère interne et la succession un critère externe. Avec la succession, ils comptent également comme critères externes le nom du Christ, l'Écriture Sainte et les sacrements²⁷. Que l'on accepte ou non les qualificatifs d'externe et d'interne, l'important est de reconnaître que la succession apostolique constitue un élément essentiel de la définition de la véritable Église.

25 Beck, version, p. 68, n. 9, croit lire dans ce texte une thèse d'Éphrem d'après laquelle la primauté accordée à Pierre est transmise à chaque évêque.

26 C'est la thèse défendue par Muraviev, *Church Themes*, p. 308: «Apostolicity is regarded by Ephrem as succession of faith and as imitation of Christ». Et l'auteur ajoute qu'Éphrem ne disserte ni sur le sens de l'apostolicité ni sur les privilèges de l'évêque. L'auteur cite plusieurs textes d'Éphrem, souvent d'authenticité douteuse, comme Epiph 3, Comm. in Ev. (édité par Egan), au moment où il ignore totalement ce qui est dit dans CNis sur les évêques de Nisibe auxquels il ne se réfère qu'une fois (p. 306). Il semble que l'auteur part d'une thèse controversée, l'opposition entre le charismatique et l'institutionnel, qu'il projette sur les textes d'Éphrem dans le but de faire prévaloir l'approche mystique.

27 Griffith, *True Church*, p. 134.135.139. On est à l'antipode de la thèse de Muraviev qui réduisait la succession à une succession de la foi, tandis que Griffith la détache de la foi pour en faire un critère externe. Notons par ailleurs que la foi nicéenne est ici envisagée dans son contenu doctrinal et non pas mystique, comme le veut Muraviev.

Dans son exposé sur la succession apostolique, Jacques se situe dans la droite ligne d'Éphrem concernant les grandes idées, sans toutefois consacrer au sujet l'approfondissement qu'il reçoit de la part du maître et tout en se démarquant un tant soit peu de ce dernier. En effet, Jacques reprend à Éphrem l'idée d'après laquelle c'est Dieu qui est à la source du sacerdoce accordé à Moïse au Mont Sinaï (I 191,14-19) que celui-ci transmet à Aaron qui le remet à Éléazar, son fils, et ainsi de suite jusqu'aux Lévites (I 76,20-77,1; 80,2-19). Jacques peut résumer ce processus en précisant dans une formule lapidaire: «Ce sacerdoce que le Père confia (*ag'el*) à la maison d'Aaron» (IV 781,11). Comme Éphrem, Jacques fait parfois remonter le sacerdoce à Adam (I 69,21-70,2; 77,2-5), sans qu'on soit autorisé, le texte ne le permettant pas, à supposer une quelconque critique du sacerdoce lévitique. Jacques se démarque d'Éphrem lorsqu'il ignore la tradition d'après laquelle le sacerdoce est transmis par Syméon lors de l'offrande de Jésus au temple. Non que Jacques ne connaisse pas cet épisode scripturaire, mais il ne considère pas Syméon comme un intermédiaire dans la succession sacerdotale. En rapport avec le sacerdoce, le rôle que Jacques attribue à Syméon est d'avoir reconnu en le Fils la source de sainteté des pontifes lévites et de leurs sacrifices. C'est à lui que s'adressent leurs offrandes (V 454,16-19).

Parvenant à Jean Baptiste, le sacerdoce est transmis à Jésus lors de son baptême par l'imposition de la main²⁸. Le Baptiste est représenté comme celui qui reçoit le trésor du sacerdoce débutant avec Moïse pour le déverser sur le Fils (IV 781,1-6). Tout ce qui vient d'être dit jusqu'ici s'accorde avec la pensée d'Éphrem. Cependant, c'est en discutant la possibilité que le Fils constitue un maillon dans la chaîne sacerdotale que Jacques se détache de son maître. Le problème auquel il se trouve confronté consiste à devoir concilier un Fils qui est la source du sacerdoce avec cette autre thèse d'après laquelle il est un des intermédiaires de la succession. En effet, si le sacerdoce est «en lui» car «il est le grand pontife», il est impossible qu'il l'ait reçu d'un prédécesseur comme un déficient, ce qui reviendrait à admettre un «ajout» (*tawseftā*) à ce qu'il est par essence (I 192,4-5; IV 781,1-4)²⁹. L'unique solution que propose Jacques serait d'admettre que le Fils, respectant l'économie du salut qu'il accepte d'assumer, refuse de troubler le chemin de la vérité tracé par le Père; assumant ce chemin, il le renouvelle tout en créant un nouveau chemin après avoir accompli les institutions de l'Ancienne Alliance (I 192,8-9; IV 781,7-8). Cette argumentation d'une absence de manque imputée au Fils, contrebalancée par le fait

28 I 191,14-192,1; cf. aussi IV 781,11-12; Ril 562,7-9.17-19; 564,1.

29 Jacques trouve un appui à ce sens de la transmission du sacerdoce au Christ, aussi bien que de la royauté, dans les deux exemples de l'océan et de la mer, qui ne sont pas déficients par rapport aux fleuves qui viennent se déverser en eux (I 192,10-19).

qu'il accepte d'accomplir les lois anciennes pour les rendre parfaites, est également appliquée au baptême que Jésus accepte de recevoir de Jean Baptiste au moment où il est le Saint par excellence³⁰.

Pour avoir justifié la soumission du Fils à l'économie du salut, d'autres perspectives ne font pas défaut pour que Jacques mette en valeur la transcendance du sacerdoce christique. C'est à la figure de Melchisédech que ressemble le Fils : celui-là ne reçoit pas le sacerdoce de quelqu'un pour le transmettre à un successeur (II 205,7-8; V 155,21-22), étant donné que le début et la fin de son sacerdoce ne sont pas révélés dans les Écritures (II 205,11-12)³¹. À son image, le sacerdoce du Christ n'a ni commencement ni fin (II 205,13-14; cf. aussi Ril VI 622,4-7), ce qui vient éclairer la véritable portée d'un sacerdoce reçu par Jésus de la main de Jean Baptiste. C'est dans cette perspective que Jacques perçoit une discontinuité dans la transmission du sacerdoce. Car, parvenu au grand prêtre Caïphe, l'onction sacerdotale et les sacrifices des fils de Lévi cessent pour que, par Simon Pierre qui reprend le sacerdoce, la vie soit donnée par le Fils (II 553,8-11; cf. aussi IV 781,15-16).

Quoi qu'il en soit des correctifs qui viennent recadrer le sens d'une transmission sacerdotale reçue par le Fils, c'est celui-ci qui, d'après la chaîne qui fait passer le sacerdoce de l'A.T. au N.T., remet le sacerdoce aux apôtres (I 192,4-5). Pour une raison qui semble mystérieuse, Jacques admet que Jean, le disciple bien-aimé, reçoit le sacerdoce au même titre que Simon Pierre. Il en expose la raison car il soutient clairement que Jean mérita de recevoir le sacerdoce (ici *rīšanūtā*, qui signifie dignité épiscopale chez Éphrem), car il n'a pas fui comme les autres apôtres lors de la crucifixion du Fils (II 553,14-15). Mais est-ce une raison suffisante pour justifier le don qui lui est fait du sacerdoce ? Si cela constitue une raison nécessaire, pour quelle raison Simon Pierre, qui a fui lui aussi, n'en serait-il pas exclu ? Désirant probablement ne pas minimiser l'importance du disciple bien-aimé par rapport à Simon, ce qu'on perçoit dans la comparaison que Jacques établit entre Moïse et Jean pour le don des clés de la vérité révélée (II 357,16-19), le docteur syriaque finit par soutenir que le troupeau est confié aux Douze (IV 791,3; 792,18-19), et plus précisément à Simon Pierre qui aime le Seigneur et lui obéit. Ce sera alors pour lui une épreuve de concrétiser son amour pour le Seigneur en faisant bien paître son troupeau (IV 791,5-14).

30 D'ailleurs, les deux événements, baptême et sacerdoce de Jésus, sont traités ensemble (I 176-177; IV 780,17-781,20), car ils sont soumis à la même logique d'un abaissement au niveau des institutions anciennes pour les renouveler. Cette kénose, fait remarquer Jacques, n'est en rien comparable avec la première et grande kénose de Jésus advenue par son incarnation dans le sein de la Vierge Marie (I 178,1-179,2).

31 Sur ce point, cf. *supra*, p. 314.

Méritant que Jacques leur consacre un *mīmrā* dans lequel il célèbre leur mémoire, les Pères de Nicée sont comptés parmi les meilleurs successeurs des apôtres, dont la foi remonte à la croix, sa source. Celle-ci se divise en quatre bras, les quatre évangélistes qui irriguent l'Église, le nouveau paradis, par leur doctrine (BedS 843,2-17). Ces quatre bras se divisent en 318 ruisseaux (*tafē*), les Pères de Nicée, qui proclament la foi au monde avec le roi Constantin (BedS 843,18-844,2), dans la plus grande fidélité au kérygme apostolique :

Ceux-là qui marchèrent sur les traces de leurs maîtres
et suivirent le chemin des apôtres, imperturbables³².

BedS 844,5-6

Le garant de cette fidélité à la même foi proclamée par Jean et Simon Pierre (BedS 844,7-8) n'est autre que l'Esprit Saint qui, en tant que « scribe invisible », veille à initier les successeurs aux mystères de la foi (BedS 844,15-16). À côté de cette transmission linéaire de la foi, Jacques insiste aussi sur l'intégration des Pères de Nicée dans le corps ecclésial, dont le chef est le Seigneur Jésus ; leur devoir, dit-il, est de préserver ce corps des divisions qui portent atteinte à la foi (BedS 844,11-14).

À l'instar des Pères de Nicée, Jacques lui-même s'estime dans la continuité de la tradition apostolique lorsqu'il est sommé de se défendre devant les moines de Mar Bassus de toute hérésie qu'on lui impute :

Nous, donc, marchant sur les traces des Pères saints et vrais docteurs,

Lettres 30,1-2

dit-il, rappelant aux moines des écrits qu'il avait déjà mentionnés en faveur de son orthodoxie.

Quant au prêtre qui est censé s'insérer dans la tradition apostolique, Jacques, sans trop développer, affirme à son sujet qu'il est confié à « la (main) droite » qu'il acquiert par une épiclese (II 884,6-7) et par laquelle il peut bénir sa communauté croyante (II 884,12-15).

S'il s'avère que Jacques a suffisamment mis en valeur la tradition apostolique et sa transmission par la succession épiscopale, son contenu se trouve moins accentué chez lui, même s'il évoque la plupart des éléments qui la composent et que nous avons exposés ci-dessus : le troupeau, l'imposition de la main, ce que nous avons relevé chez Éphrem et Aphraate. Mais contrairement

32 Ce texte a été cité *supra*, p. 475.

à Éphrem, il ne mentionne pas le trône épiscopal. Peut-être Jacques insiste-t-il plus qu'Éphrem sur la foi dans son aspect vertical, en relation avec son don divin, et sur sa dimension horizontale qui se traduit par sa transmission de Jésus aux apôtres et à leurs successeurs. Dans cette perspective, la foi constitue pour Jacques un critère d'authenticité prouvant que les disciples sont fidèles à la foi des apôtres, ce qui devrait se vérifier dans la foi des uns et des autres en la transformation du pain en corps du Christ (II 484,17-18).

Contrairement aux auteurs syriaques que nous venons d'étudier, Narsaï ne fait jamais référence à une transmission du sacerdoce à partir de l'Ancienne Alliance ; plus précisément, il ne remonte pas au-delà de Jean Baptiste. Comme si, Narsaï n'hésite pas à l'affirmer, l'acte d'officier, d'être prêtre (*la-mkahanū*) dans l'Esprit (*rūḥanāyit*), commençait avec les apôtres (II 146,7-8), qui l'accomplissent selon le modèle de leur Maître (II 146,9). L'unique fois où il évoque de façon claire le sacerdoce de l'Ancienne Alliance, c'est pour dire qu'il fut remplacé par le Nouveau (II 145,22). Reconnaisant toutefois que Jean Baptiste accepte de « poser la main sur le grand pontife » (McLeod II 277-278), Narsaï ne prend pas la peine de justifier, comme le fait Jacques, la réception du sacerdoce par Jésus qui est lui-même la source du sacerdoce³³. Encore moins Narsaï se sent-il contraint de recourir à la figure de Melchisédech, qu'on ne trouve pas mise chez lui en rapport avec le sacerdoce, pour éclairer le sacerdoce spirituel du Christ. En revenant à l'imposition de la main, on constate qu'elle n'est jamais alléguée en rapport avec la transmission du sacerdoce au prêtre qui, dans la perspective de Narsaï, s'identifie souvent à l'évêque. On la trouve uniquement évoquée dans un *mīmrā* attribué à Narsaï, où elle est dotée de la capacité d'accorder la puissance de l'Esprit Saint³⁴. En revanche, Narsaï admet que les apôtres ont imposé la main sur Étienne (Ac 6,6), nommé ici seul représentant de ses autres compagnons. Cette imposition le sanctifie grâce à la « couvaison » (*magnanūtā*) de l'Esprit et l'habilite à « consacrer les mystères saints », à l'image des anges (cf. I 95,12-20)³⁵.

Mais si l'on admet qu'une séparation entre imposition et transmission du sacerdoce est théoriquement possible, alors ce qui est transmis est essentiellement l'Esprit Saint. Cette idée est si récurrente chez Narsaï que l'on n'est pas

33 Dans cet unique texte cité, on ne trouve évoquée que l'imposition de la main du Baptiste sur Jésus. Aucune mention n'est faite sur une quelconque transmission du sacerdoce du premier au second.

34 Il est vrai que, dans ce contexte, le don de l'Esprit s'impose, car Narsaï explique le sens de la formule liturgique « Et avec votre esprit » (I 277,9-10 ; 288,23-289,1). Mais comme nous allons le constater dans le corps du texte, ce qui est transmis au prêtre est la puissance de l'Esprit.

35 Sur l'imposition des mains sur Étienne et son sens, cf. *supra*, p. 411.

tenu de donner tous les textes qui l'appuient. Il suffira de nous contenter d'un seul qui semble être représentatif³⁶:

Il choisit d'abord douze prêtres au nombre des tribus,
et au lieu du peuple, il appela tous les peuples pour qu'ils deviennent
siens.

Il déposa entre leurs mains la puissance de l'Esprit pour qu'ils puissent
tout dompter;

ils ont déraciné l'Erreur et semé la vérité (celle) du nom du Créateur.

II 145,22-146,3

Une « puissance cachée », celle de l'Esprit, est aussi donnée au prêtre-évêque afin qu'il puisse accomplir les mystères saints (II 150,3-5). Souvent, le langage de Narsaï se fait plus riche en recourant à d'autres expressions qui sont choisies pour traduire l'une ou l'autre propriété de l'Esprit confié au prêtre-évêque: richesse de l'Esprit (I 357,11), trésor de l'Esprit,³⁷ « talent » (*kakrā*) de l'Esprit (II 147,19-20; PP I 278,21), « arme » (*zaynā*) de l'Esprit (I 68,14). Ceux qui le reçoivent deviennent « tuteurs (*afītrūfē*) du trésor de l'Esprit » (I 75,11-12), « ouvriers de l'Esprit » (I 70,1-2). Il est fort significatif de constater que la même puissance qui « demeure » dans les apôtres et qui les imprime par « le sceau de l'Esprit mystérieusement » (II 74,12-13) est la même qui agit dans le baptême (I 341,5-11) et qui transforme le pain et le vin en corps et sang du Christ (II 149,14-15). Comme si Narsaï voulait rapprocher la puissance agissante dans les sacrements de celle qui œuvre à la transformation de l'apôtre et du prêtre-évêque en des disciples de l'Esprit.

Le thème de la succession devient encore plus clair chez Narsaï lorsque, au-delà de cette force de l'Esprit qui agit à la fois dans les apôtres et les prêtres-évêques, il est question de la transmission de ce que les premiers ont reçu et qu'ils confient aux suivants. C'est ainsi qu'ayant officié à l'image de leur Maître, les Douze transmettent leur office à leurs disciples³⁸:

Suivant son modèle, ils ont officié et ont grandi conformément à son
exemple,

36 Un texte analogue à celui que nous citons est I 69,12-13.

37 Cf., à titre d'exemple, I 362,3; II 147,21-22; 153,4.

38 On trouve un texte similaire dans le *mīmrā* attribué à Narsaï:

Les apôtres ont accueilli avec diligence le commandement de leur Maître,

Ce sont eux qui l'ont transmis avec application à leurs successeurs (I 286,8-10).

et ils ont transmis le rang de leur office (*sūʿranayhūn*; litt.: actes, au pluriel) à leurs disciples.

II 146,9-10

Plus encore, Narsaï considère les évêques comme les véritables successeurs des apôtres, en allant jusqu'à identifier leurs tâches respectives. C'est en interprétant la question que Jésus pose à Simon Pierre pour savoir s'il l'aime que le docteur syriaque déduit que cette parole s'adresse aux prêtres-évêques³⁹:

À eux fut dite cette parole (adressée) à Simon Pierre.

II 151,17-18

Et Narsaï d'observer que les « prêtres-évêques de l'Église », écoutant cette parole, « ont manifesté le même amour que manifesta Simon à l'égard de Notre Sauveur » (II 151,19-20). On serait tenté de supposer que, comme Beck l'a noté pour Éphrem, Narsaï considère que la primauté passe à l'ensemble du corps épiscopal.

Quant au contenu de ce qui est transmis, on peut ajouter au don de l'Esprit et au troupeau à faire paître les clés par lesquelles les ministres ouvrent la porte du royaume en accordant la rémission des péchés (II 153,5-6). Tout comme Jacques, Narsaï omet la mention que fait Éphrem du trône comme élément transmis à l'évêque. En revanche, contrairement à ses pairs, Narsaï n'inclut jamais la foi comme composante de la succession épiscopale, même s'il faut présupposer qu'elle constitue le fondement de tout ce qui est transmis.

9.3 La distinction des catégories sacerdotales

Il nous reste à dire un mot sur le statut et les fonctions qui reviennent à chaque catégorie formant l'ordre sacerdotal, l'évêque, le prêtre et le diacre. Nous devons reconnaître que c'est un thème qui nécessite une enquête plus poussée, à laquelle il nous est impossible de nous atteler ici. Du reste, de nombreux facteurs rendent cette tâche difficile: d'abord le fait que nos auteurs parlent de l'ordre sacerdotal en général, en visant surtout l'évêque et rarement le prêtre⁴⁰, tandis que le diacre ne semble pas avoir suscité leur attention. Ensuite, parce que l'approche de nos auteurs est exclusivement théologique,

39 Cette formule est répétée presque telle quelle dans II 331,16, où, dans le même contexte, il est dit qu'aux prêtres-évêques « il confia la garde du troupeau d'hommes » (II 331,17-18).

40 À l'exception du *mīmrā* que Jacques consacre aux prêtres (II 877-890).

peu préoccupés qu'ils sont par des questions d'ordre canonico-juridique ; la chose se complique davantage si la pensée de nos auteurs s'exprime dans une forme poétique et non pas systématique ! Plus encore, nos auteurs s'étendent sur le ministère des apôtres pour faire entendre qu'il est le modèle à suivre par leurs successeurs. En développant ce point de vue, ils croient éclairer la conception du ministère épiscopal et presbytéral. Certains auteurs, comme Aphraate, élaborent davantage la conception du sacerdoce dans l'A.T., qu'ils comparent à celui du Christ, tandis que le ministère du N.T. apparaît comme un prolongement et un accomplissement du sacerdoce ancien. Tous ces éléments sont peu propices à l'élaboration de distinctions à l'intérieur du corps sacerdotal. Concernant le domaine cultuel, on ne trouve presque jamais de distinctions claires dans la pratique liturgique entre ce qui revient à l'évêque et ce qui est réservé au prêtre et au diacre. Les *mīmrē* qui contiennent des bribes d'informations liturgiques ne sont pas de la main de nos auteurs, comme on le constate chez Narsaï. Ces circonstances réunies font que toute recherche qui vise à démêler ces éléments s'avère une tâche des plus délicates.

Cela dit, la difficulté de relever ce qui pourrait être attribué à l'une ou l'autre catégorie sacerdotale, pour grande qu'elle soit, ne doit pas endiguer tout avancement dans la recherche, même s'il y a de quoi être découragé, car, comme nous venons de le suggérer, le fait de supposer qu'une telle fonction semble convenir à l'évêque ne signifie pas qu'elle ne s'applique pas au prêtre. Quoi qu'il en soit, commençons par reconnaître qu'Aphraate admet les trois grades sacerdotaux au début de son quatorzième Exposé (I 573,4-8), mais qu'il ne l'exploite pas dans l'ensemble de son œuvre. À n'en pas douter, dans le dixième Exposé qui s'intitule « Sur les pasteurs », le titre de berger-pasteur désigne essentiellement l'évêque, du fait qu'il est placé à la tête du troupeau (I 443,1) dont il a la responsabilité, le pouvoir (*šūlṭanā*) de le gouverner (I 453,5-7). Le chef arrogant est un mauvais représentant de ce pouvoir, qu'il a arraché par la violence et prétend avoir été choisi par Dieu comme chef (*rīšā*) de son peuple (I 644,11-12)⁴¹. Par ailleurs, des « chefs de notre peuple » sont accusés de délaissier la loi et de se livrer à l'iniquité (I 577,1-2). Ces accusations portées contre ces « pasteurs » montrent suffisamment qu'ils ne s'identifient pas aux « brillants bergers » que le Christ a choisis (I 453,5-7), mais qu'ils désignent des responsables occupant le poste de chef dans l'Église, et ce poste n'est autre que l'épiscopat. Parmi les fonctions qui leur reviennent en propre, l'imposition de la main qu'on trouve imputée à Aphraate reste la fonction la plus importante (I 633,10-17)⁴². Une autre tâche qui conviendrait mieux aux évêques est

41 Il s'agit de Syméon bar Sabbaé, cf. *supra*, p. 22, n. 54 et p. 418-419.

42 Comme nous l'avons fait remarquer, *supra*, p. 23, n. 55, Brock doute du statut épiscopal

celle qui les présente comme « les rassembleurs de la bergerie » (I 681,5), cette dernière désignant plus probablement une communauté plus élargie qu'une petite communauté gérée par un simple prêtre. Il est également possible que le don des clés soit réservé aux évêques (I 612,23-25; 640,1-2), surtout que le pouvoir dont ils sont dotés de lier et délier (I 705,19-20) est exploité par certains d'entre eux pour « mettre aux fers et excommunier » (I 636,5-7), abus de pouvoir qui semble n'être exercé que par des évêques.

Non moins délicate est la tâche de distinguer les fonctions de l'évêque de celles du prêtre chez Éphrem, surtout que l'évêque, comme le note Beck avec raison, est considéré comme le « *summus sacerdos* »⁴³ et qu'il est appelé prêtre, notamment dans les hymnes consacrées aux évêques de Nisibe et d'Édesse. Mais comme chez Aphraate, des éléments orientent vers une attribution exclusive de certaines tâches à l'évêque. Parmi ces tâches épiscopales, les savants ont déjà relevé les titres d'« esprit » (*re'yanā*), de médiateur et de « docteur »⁴⁴. Discutant la thèse de Beck, il a été démontré que le titre *'allanā* désigne plutôt un dignitaire supérieur au prêtre⁴⁵, ce qui laisse Éphrem dire que l'évêque est choisi parmi le « cercle des *'allanē* » qui regroupe ces dignitaires avec des évêques titulaires, et probablement des prêtres. Il reste que la fonction la plus importante qui revient au seul évêque est l'imposition de la main sur le candidat au sacerdoce, qu'il reçoit dans le cadre de la succession apostolique (CH 22,19; CNis 17,6). Il se peut que le don de lier et délier, comme les deux fonctions de proclamer le kérygme et de gouverner, reviennent en premier lieu à l'évêque. Mais lui sont-ils accordés de façon exclusive en écartant les prêtres qui sont appelés à y participer? Dans le domaine liturgique, la répartition des tâches entre évêque et prêtre n'est pas facilement repérable. Dans l'analyse qu'il consacre à Virg 8,1, Beck déplore que le rôle de chacun des trois grades sacerdotaux, évêque, prêtre et diacre, ne soit pas précisé, comme il l'est dans le Testament syriaque où l'évêque administre l'onction, tandis que le prêtre et le diacre célèbrent le baptême⁴⁶. En dehors du baptême qui était l'objet de recherche de Beck, il se peut qu'une certaine répartition des tâches soit adoptée dans d'autres domaines, lors de la fête pascale par exemple, où, pour tresser à celle-ci une couronne, l'évêque prononce l'homélie, les

qu'on attribue à Aphraate. De toute façon, d'après le contexte, l'imposition de la main est nécessairement épiscopale, car elle rend compte d'une dispute sur la préséance entre clercs qui se demandent lequel a reçu l'imposition de la main le premier.

43 Cf. Beck, *Baptême*, p. 123.

44 Beck, *Dōrea und charis*, p. 145; Griffith, *Ephrem the Deacon*, p. 35; Id., *True Church*, p. 135, Yousif, *Eucharistie*, p. 248.

45 Pour l'analyse de ce titre, cf. *supra*, p. 32-34.

46 Beck, *Dōrea und charis*, p. 95.

presbytres proclament leurs bonnes œuvres et les diacres se chargent des lectures (Resur 2,9)⁴⁷.

Jacques s'accroche à une liste où sont énumérés successivement les pasteurs, les *'allanē* qui correspondraient ici aux dignitaires supérieurs chez Éphrem, la communauté de l'Ordre (*qyamā*)⁴⁸. Une nouvelle liste comprend les prêtres, les diacres, le *qyamā*, le mariage (*šawtafūtā*) (IV 788,11-18), tandis que certaines listes nomment le *'allanā* en tête, suivi du prêtre et du diacre⁴⁹, et d'autres encore citent tout simplement les chefs des prêtres et les prêtres (II 883,7) ou les pasteurs et les *'allanē* (III 852,13-14; IV 789,9-791,1). En donnant ces listes, Jacques ne montre aucune intention de détailler les fonctions des uns et des autres. Cependant, des notes discordantes viennent brouiller la logique dans la hiérarchie de ces dénominations. Ainsi, dans le *mīmārā* que Jacques consacre à la mort du prêtre et où l'on croit que le discours porte effectivement sur le prêtre et non pas sur l'évêque, c'est la qualification de « bon pasteur » qui est donné au prêtre (II 884,20). En revanche, voulant montrer que la condamnation de Nestorius prend une dimension universelle, Jacques cite l'évêque de Rome qu'il appelle « prêtre » (Lettres 29,14-17). De plus, ayant compris que le *'allanā* succède au pasteur et précède le diacre dans la hiérarchie, on est surpris de voir Habib, qui est diacre, recevoir le titre de *'allanā* (BedA I 163,12-13; 165,18) en un sens qui le placerait au-dessus du diacre.

Ces remarques relevées, il reste vrai que Jacques réserve le titre de pasteur aux dignitaires sacerdotaux, donc aux évêques. C'est par ce titre que sont nommés Mar Paul, évêque d'Édesse⁵⁰, Mar Eutychianos, évêque de Dara (Lettres 247,10) et Mar Marā, évêque d'Amid (Lettres 223,11-12). La preuve la plus pertinente que les pasteurs sont des évêques est donnée par l'appellation d'« assemblée de pasteurs » (*kenšā d-ra'awatā*) par laquelle Jacques désigne les Pères de Nicée (BedS 851,3), qu'il est possible de rapprocher du « collège des pasteurs » (*knūšyā d-ra'awatā*) cité dans IV 790,8. Si, à présent, on veut s'interroger sur la fonction réservée à chacun de ses grades, on constate que la position de Jacques ne se démarque pas trop de celle d'Aphraate et d'Éphrem. Peu de choses filtrent chez lui sur la fonction propre à l'évêque, à part le fait qu'il est destiné à gouverner sa communauté, ce qui est dit de l'évêque d'Amid installé comme « guide » (*mdabranā*) de sa ville (Lettres 223,10-11). La fonction de proclamer le kérygme est peut-être attribuée plus spécialement aux évêques, parce que Jacques semble doter ce dernier d'un caractère public et

47 Rouwhorst, *Hymnes pascales*, p. 207.

48 Cf. I 583,16-21; II 634-635.

49 BedS 714,4-5; 719,16; Lettres 236,24-25.

50 Lettres 244,21; 245,6; 260,16-17.

plus universel lorsqu'il caractérise de « haute voix » la proclamation de la foi par les évêques de Nicée (BeDS 843,20-21). Quant à la célébration du baptême et de l'eucharistie, la différenciation dans les fonctions épiscopales et presbytérales n'est pas claire et toute tentative de s'y adonner ne conduirait qu'à des hypothèses difficilement vérifiables.

Comme nous l'avons souvent noté, le *mīmrā* qui donne le plus d'informations sur le statut et les fonctions des différentes catégories sacerdotales n'est pas de la main de Narsai⁵¹. Comme les autres docteurs syriaques, Narsai appelle prêtres les évêques et la preuve en est le nom de prêtre donné aux trois docteurs, Diodore, Théodore et Nestorius (PP I 266,1; 267,4). Ce qui suggère qu'ils ne sont pas de simples prêtres, mais des évêques, c'est que ces docteurs ont pour fonction de faire paître le troupeau (PP I 266,3-7), la même mission qui fut confiée à Simon Pierre. En effet, aux prêtres-évêques, soutient Narsai, fut donné l'ordre de faire paître que Jésus adressa à Simon Pierre (II 331,14-18). En tant que « chef » (*rīšā*), le prêtre-évêque a également la vocation de « gouverner » (*dabar*) ses compagnons (II 146,23-24). On aurait pu évoquer aussi le rôle de médiation joué par le prêtre dans l'offrande et la rémission des péchés (cf. II 148,8-13; 155,1-4), mais il nous semble que nous avançons sur un terrain miné, car il est difficile de percer l'intention de Narsai, comme celle des autres docteurs syriaques, pour savoir si certaines fonctions supposées revenir à l'évêque ne sont pas partagées par les prêtres.

Venons-en à présent aux diacres et aux présumées fonctions qu'ils assument dans la perspective de nos auteurs. À part la mention du diacre dans la liste que nous avons donnée, Aphrate ne révèle aucune fonction assumée par celui-ci. Les quelques informations sur le diacre et son statut se trouvent chez Éphrem, qui est le mieux placé pour en parler du fait qu'il est lui-même diacre. Dans le « bâton des *allanē* » que Dieu lui remet avec d'autres dons (CH 56,11), on pressentirait une certaine autorité dont il bénéficie en tant que diacre et qui correspondrait à l'ordre sacerdotal. Éphrem a dû exercer son diaconat en enseignant (CH 56,10-11), mais ce serait trop forcer le sens du texte de HdF 10,22 que d'y voir une participation d'Éphrem, en tant que diacre, à la distribution de la communion⁵². Peut-être est-on plus fidèle au texte en comprenant les « miettes » (cf. Mt 15,27), que Dieu lui donne en abondance, non pas comme référence au pain eucharistique, mais, dans un sens parabolique, comme une allusion aux multiples dons reçus par le diacre syriaque. Nous venons de donner notre aval à l'interprétation qui, dans Resur 2,9, considère que le diacre est

51 Il s'agit de l'homélie 17. Nous n'avons pas à développer ici les informations contenues dans cette homélie.

52 C'est l'interprétation donnée par Yousif, *Eucharistie*, p. 247.

chargé des lectures durant la messe. Quant à Jacques, il ne fait part d'aucune fonction liturgique revenant au diacre. En revanche, il se conforme au récit évangélique qui présente le diacre Étienne comme serviteur des orphelins et des veuves (Ac 6,1-3) (III 712,3-10). Chez Narsaï, le diaconat d'Étienne est interprété en un sens plutôt « sacerdotal », Étienne ayant reçu le don de l'Esprit par l'imposition des mains des apôtres en vue de pouvoir célébrer les mystères saints⁵³.

53 Cf. ce que nous disions, *supra*, p. 411.485-486.535.

Conclusion générale

Parvenu à la fin d'une recherche qui s'est développée outre mesure pour avoir abordé une thématique riche et abondante, il nous semble que le meilleur moyen de conclure aurait été de ne pas en résumer le contenu, mais de relever plutôt les idées phares qui reflètent les préoccupations théologiques de nos auteurs sur le sujet. Mais comme nous n'avons pas proposé de conclusions partielles à la fin de chaque chapitre, nous nous sentons obligé de fournir, dans cette conclusion générale, une vue plutôt globale et synthétique qui rassemble les petites conclusions non faites à la fin de chaque chapitre.

Du premier chapitre sur la terminologie, on peut retenir l'interchangeabilité du sens des termes « prêtre » et « pontife », à l'exception de quelques nuances, et le rôle que joue Melchisédech dans la fixation du vocabulaire, puisque, Melchisédech étant appelé pontife du fait qu'il est prêtre païen, le Fils qui est conçu à son image recevra par prédilection le même titre. Ce qui est propre à la tradition syriaque, c'est le recours au terme *'allanā* (berger, en son sens originel) qui, chez Éphrem sur lequel s'aligne Jacques, désigne essentiellement un dignitaire ecclésiastique supérieur au prêtre mais inférieur à l'évêque, ou le diacre, tandis qu'il ne semble désigner que les pasteurs évêques chez Aphraate. Il est encore important de souligner la désignation de l'évêque par le titre de prêtre, en conformité avec une tradition ancienne qui se réfère à l'évêque en tant que « *summus sacerdos* ».

Dans la première grande partie consacrée à la fondation christologique du sacerdoce et à ses dimensions pneumatologique, ecclésiale et eschatologique, la préoccupation première de nos auteurs est de montrer que les critères qui président au choix des apôtres, ou des Douze, et le vocabulaire utilisé pour les désigner sont les mêmes que ceux qui s'appliquent à leurs successeurs. Comme les évêques sont appelés prêtres, les Douze aussi reçoivent la même appellation chez Jacques et Narsaï. Encore faut-il reconnaître que nos auteurs ne manquent pas d'insister sur la singularité des Douze quant à leur proximité avec le Maître, qu'Éphrem traduit par une identification entre leur élection et la création *ex nihilo*, tandis que Narsaï l'exprime par le verbe « engendrer » en correspondance avec l'engendrement des douze tribus par Jacob. À côté d'une fondation christologique d'ordre historique du ministère sacerdotal, nos auteurs repèrent une fondation d'ordre théologique, où la nature humaine de Jésus est la source du sacerdoce chrétien. C'est une idée que défend Éphrem, tandis qu'Aphraate évoque plutôt une élection « dans » le Fils avant la fondation du monde, acte qui ne se limite pas au Jésus de l'histoire. En conséquence, ce n'est plus seulement le même langage employé pour les apôtres et les évêques, mais les mêmes titres,

tels que pasteur, médecin, porte, qui sont appliqués au Christ grand prêtre et aux prêtres de l'Église, sans qu'il y ait suppression de la différence essentielle qui existerait entre les deux ministères. Partageant les mêmes titres, les apôtres et leurs successeurs participent aux fonctions du Christ, notamment au kérygme qui garantirait une continuité dans l'orthodoxie.

Ne voulant en aucun cas monopoliser le titre de prêtre, le Fils veut le partager avec son Église et ses ministres. Encore que nos auteurs, Éphrem et Narsaï en premier lieu, considèrent que le Fils est le Révéléateur du Père et, en tant que tel, constitue l'aspect visible de l'invisibilité de Dieu, ce qui fait de lui le sacrement primordial du Père. Une autre donnée qui écarterait un christocentrisme dans la conception du ministère sacerdotal est le rapport étroit que reconnaissent nos auteurs entre le Christ et l'Esprit : l'Esprit est reçu par Jésus lors de son baptême par l'imposition de la main de Jean Baptiste. Le même Esprit est donné au prêtre, comme aux rois et prophètes de l'A.T., mais aussi aux pasteurs de la Nouvelle Alliance sur le visage desquels Jésus souffle l'Esprit avant son Ascension. Sur l'évêque, selon Éphrem, la « couvaison » de l'Esprit s'effectue par l'imposition de la main. En revanche, Narsaï ne recourt pas au concept de « couvaison » pour traduire le don de l'Esprit à Étienne le martyr, ni même à celui de l'imposition de la main pour parler de ce don. Quant à Jacques, il reconnaît un don partiel de l'Esprit aux apôtres avant l'Ascension, mais il professe que toute l'armure de l'Esprit leur sera gratifiée après l'Ascension. Ayant soufflé l'Esprit sur les apôtres, le Seigneur choisira le prêtre par le même Esprit. C'est surtout Jacques qui comprend le sacerdoce comme un don de l'Esprit qui vient en aide au ministre dans sa prédication. Si Narsaï admet une onction de Jésus lors de son baptême, il précise que celle-ci est invisible, et donc non légale et matérielle. Comme Jésus, soutient-il, le ministre sacerdotal reçoit une onction liée au don de l'Esprit qui fait de lui un trésorier, un tuteur. Par ailleurs, Narsaï est le seul parmi les docteurs syriaques ici étudiés à utiliser l'expression « se revêtir de l'Esprit », qui signifie l'incarnation dans la théologie syriaque, pour traduire cette union forte entre l'Esprit et le prêtre. Toutefois, quand il est question du don de l'Esprit au ministre, Narsaï stipule que ce don n'est pas l'Esprit en personne, mais sa puissance.

Avant que le Fils ne choisisse ses apôtres, son souci premier est de rassembler une communauté qui prendra plus tard le nom d'Église. C'est dans le cadre ecclésial que nos auteurs perçoivent le don du ministère. Pour Aphraate, l'Église n'est pas l'acteur des sacrements, mais le lieu de leur célébration. Bien distincts chez lui, les acteurs sont les évêques, les presbytres et les diacres, mais en aucun cas ils ne doivent être considérés comme supérieurs à leurs frères dans la communauté ecclésiale. Chez Éphrem, l'unité entre le Fils et l'Église

est représentée par l'union établie entre l'Époux céleste et l'épouse ecclésiale. Les apôtres et leurs successeurs les évêques sont les paranymphe qui président à l'organisation des fiançailles. S'il arrive à Éphrem d'appeler l'évêque époux de l'Église, c'est pour faire valoir sa vie célibataire et le don total de sa personne à sa communauté. Séparés de l'Église, les ministères que lesdits hérétiques lui dérobent, avec d'autres composantes ecclésiales, perdent leur efficacité salvifique. À la différence d'Aphraate, Éphrem considère l'Église comme actrice seconde des sacrements après le Fils, qui précède et fonde l'action des ministres.

Même si l'Église est préfigurée dans l'A.T., dont les origines remontent même au début de la création, Jacques assigne sa construction au Fils qui joue le rôle de la pierre angulaire, tandis que Pierre en est le fondement et les apôtres les murs qui tiennent l'édifice. Dans la perspective paulinienne que Jacques adopte, les apôtres sont des planteurs de l'Église, lesquels, à la lumière de la symbolique paradisiaque telle qu'élaborée par le docteur syriaque, sont eux-mêmes plantés sur le Christ dont ils puisent force pour leur mission. Dans les fiançailles et les épousailles de l'Église, les apôtres joueront le rôle de paranymphe, comme chez Aphraate et Éphrem. Mais leur collaboration à la construction de l'Église s'actualise dans le kérygme qui contribue à sa croissance. Jacques rappelle cependant que c'est la puissance de la Bonne Nouvelle qui est à l'origine de la croissance ecclésiale et non pas l'argutie et l'habileté des prédicateurs. Plus qu'Aphraate et Éphrem, Jacques insiste sur la foi de l'Église comme la condition de possibilité de l'exercice des mystères (*razē*), ce qu'il montre à la fois dans les deux cas relatifs au baptême des enfants et à la prière pour les morts. Ceci prouve qu'avant d'être exercés par les ministres ecclésiaux, les mystères appartiennent à l'activité de l'Église dont le prêtre est le représentant. D'ailleurs, Jacques fait valoir la compétence universelle de l'Église à s'adresser à tous les peuples, ce que le ministre ne réalise que partiellement.

Narsai privilégie l'image de l'Église comme corps dont la tête est le Christ, où viennent s'unir tous les membres dans un respect mutuel. Comme Jacques, il met en valeur le kérygme des apôtres et leurs successeurs dans la construction de l'Église, en assimilant ces derniers à la langue ou à la bouche qui proclame la vérité. S'ils sont comparés à la tête du corps, c'est pour les montrer comme guides qui éclairent le chemin et non comme des rois qui subjuguent leurs subordonnés. Plusieurs points marquent l'originalité de Narsai par rapport aux autres docteurs syriaques : son vocabulaire, l'absence chez lui de l'idée selon laquelle le baptême sort du côté du Crucifié, l'évocation des présents offerts par le Fiancé à sa fiancée. Ne collaborant pas à la conclusion des fiançailles, les apôtres construisent l'Église par le kérygme, tandis que leurs succes-

seurs auront à combattre plus tard les hérésies. Narsai parle souvent de l'Église comme auteure des sacrements que le prêtre représente.

À côté de la christologie, de la pneumatologie et de l'ecclésiologie, l'eschatologie joue un rôle prépondérant dans la pensée de nos auteurs, et cela ne pouvait pas ne pas avoir des répercussions sur la compréhension du ministère sacerdotal, du moins sur sa destinée future. Bien qu'il soit difficile de démêler ce qui est dit du ministre et ce qui revient aux chrétiens en général, certains énoncés, comme « les bons pasteurs jugeront les prêtres », ou la formule paulinienne « nous jugerons les anges » (1 Co 6,3) s'appliquent exclusivement aux ministres. La question complexe qui s'impose est celle de savoir si, dans l'au-delà, les ministres conservent le statut ecclésial qu'ils endossaient ici-bas. Aphraate semble consentir à ce qu'il n'y ait pas de distinction homme-femme dans l'au-delà, encore moins de distinction baptisé-clerc, car ce qui fonde cette dernière distinction, l'Église, est destiné à disparaître pour laisser la place au royaume.

Sur plusieurs points, Éphrem rejoint Aphraate, mais à l'énoncé d'après lequel les apôtres jugeront les prêtres, il donne une interprétation proche de l'exorcisme, en affirmant que les ossements des apôtres chasseront les démons. Il se rapproche aussi d'Aphraate au sujet de deux questions, l'une relative à la contribution du prêtre, par son ministère, à l'avènement du royaume, et l'autre concernant la perpétuation du sacerdoce dans la vie future. À bien regarder les choses, il semble que ce soient les sacrements et la foi prêchée qui préparent à l'eschaton et non pas la personne du prêtre qui s'efface dans l'exercice de son activité ministérielle. S'il est vrai, par ailleurs, qu'Éphrem évoque un sceau (*tab'a*) pour le baptême et le sacerdoce, il ne qualifie jamais celui du sacerdoce d'indélébile, appelé à persister éternellement. Quant à savoir si l'Église demeure éternellement, notamment comme épouse du Fiancé céleste dont l'union est destinée à être perpétuelle, son imperfection laisse supposer qu'elle sera résorbée dans le royaume comme l'imparfait dans le parfait. En conséquence, le sacerdoce qui est une institution ecclésiale n'a pas vocation à survivre, du fait que le Fils comme grand prêtre assumera toutes les fonctions sacerdotales dans l'au-delà. Si tel est le cas, comment évaluer ce qu'Éphrem dit de certaines activités exercées par les apôtres à l'avènement de l'eschaton, telles que le jugement des douze tribus d'Israël, ou le jugement que les apôtres prononceront contre les prêtres transgresseurs de la loi? Si l'on envisage l'inventaire qu'établit Éphrem des catégories qui seront récompensées lors de la résurrection, on constate qu'elles le seront en fonction de leurs vertus et non suivant leur statut ecclésial, et cela doit s'appliquer aux ministres sacerdotaux qu'Éphrem ne mentionne pas parmi ces catégories.

Reprenant certaines idées d'Éphrem sur l'union indissoluble entre le Fils et son Église, Jacques se montre plus affirmatif sur une possible perpétuation de cette union au-delà de la mort. Toutefois, en acquiesçant à certains textes qui engagent les apôtres dans le jugement dans l'au-delà, Jacques se trouve contraint d'accepter qu'il n'y aura qu'un seul grand prêtre capable d'entrer dans le Saint des Saints, dans la demeure invisible du Père, résorbant en sa personne toutes les autres médiations. Quant à la suppression des distinctions homme-femme et à l'idée d'après laquelle la résurrection advient « à l'image des anges », Jacques semble admettre que ce n'est pas la distinction « naturelle » qui sera supprimée, mais bien l'usage de la sexualité, tandis que les catégories ecclésiales seront rétribuées seulement en proportion de leur mérite.

L'approche de l'eschatologie par Narsaï se distingue par des traits propres, à commencer par la notion de renouvellement effectué par Jésus, un homme de notre race, élevant l'homme à la dignité du Fils de Dieu. Narsaï ne tarit pas d'éloges pour l'Église et son rôle, soulignant que ses sacrements ouvrent la voie à l'eschaton. De plus, à la différence de ses pairs, Narsaï insiste sur le comportement du prêtre qui, comme modèle pour les fidèles, doit faire preuve de son espérance au milieu des souffrances de la vie. Toutefois, force est de constater que ce qui déblaie la voie vers le royaume n'est ni l'Église, ni même le prêtre qui s'efface en accomplissant son ministère, mais bien les sacrements et le kérygme. Une autre limitation de l'efficacité du prêtre tiendrait au fait que seul le Fils, le premier, entre dans le Saint des Saints en tant que grand prêtre. Même si un homme de notre race siège à la droite de Dieu et fait participer les hommes à cette gloire, la différence qu'il affiche avec les hommes est celle qui existerait entre le Seigneur et les serviteurs, du fait que la gloire reçue dans l'au-delà est accordée par lui et s'avère bien moindre que celle dont il jouit lui-même. En conséquence, en participant à la gloire du Fils, l'homme ne peut accéder au Verbe que moyennant son corps, tandis que la divinité du Père lui reste interdite. À la question relative à la destinée eschatologique des prêtres en tant que telle, la réponse ne peut être obtenue qu'indirectement : homme et femme ne perdent pas leur identité, c'est seulement leur fonction dans la perpétuation du genre humain qui cesse. De même, en tant que messagers, les *sacerdotes* n'auront plus de raison d'être en présence du seul Médiateur. Celui-ci sera le seul juge de l'humanité et le prêtre n'est pas juge, mais sera jugé lui-même pour son activité ici-bas.

Dans l'analyse que réservent nos auteurs au sacerdoce vétérotestamentaire, les aspects négatifs qu'ils relèvent ne concernent pas le sacerdoce lui-même, mais son mauvais usage par ses détenteurs. Aphraate suscite l'admiration par sa profonde connaissance des textes de l'A.T. sur le comportement des prêtres,

tandis qu'Éphrem compare et associe les fautes des prêtres à l'arrogance des Ariens. L'originalité de Jacques apparaît dans l'application de sa christologie miaphysite à certains textes dont le plus fameux est celui relatif à la descente des deux feux sur les offrandes. Il en déduit que seul le feu divin, à l'image de la divinité du Fils, se manifeste comme auteur de la consommation de l'offrande. De plus, dans la ligne d'Éphrem, il projette sur les prêtres juifs contemporains de Jésus des accusations que les textes évangéliques attribuent à d'autres catégories, les Pharisiens ou les Juifs. Narsaï ne relève que les défauts des prêtres juifs dans leur relation avec Jésus.

À côté des défauts, nos auteurs dévoilent les vertus des prêtres juifs : leur amour, leur pureté de cœur et leur foi. Tout comme l'offrande pure fait d'eux un type du Christ, la justice et la sainteté habilitent certains d'entre eux, comme Josué divisant la mer, à accomplir des miracles. Jacques va même jusqu'à reconnaître que la sainteté intérieure peut être acquise par l'exercice du sacerdoce. Quant à Narsaï, il met en avant des qualités spirituelles incarnées par les prêtres juifs, non pas en se référant à Melchisédech, mais à Jean Baptiste qui eut le privilège d'entrer dans le Saint des Saints en posant sa main sur Jésus.

Certaines fonctions de l'A.T. semblent précéder et préparer celles de la Nouvelle Alliance. La fonction cultuelle semble occuper la première place en faisant valoir que l'offrande est accomplie dans le temple, sur l'autel. Toutefois, une grande orientation vers la désacralisation du sacrifice est décelée chez nos auteurs, qui considèrent que la prière est elle-même l'offrande, la meilleure. De cette façon, le sacrifice se trouve détaché de son support sanglant. L'approche d'Éphrem se distingue par sa controverse avec les Manichéens et les Marcionites sur la notion d'offrande, dans laquelle il prend la défense de Dieu en démontrant que le langage de l'Écriture est métaphorique. Malgré son plaidoyer en faveur du sacrifice de l'A.T., Éphrem ne manque pas de faire ressortir son inutilité et le caractère indigne des anciens prêtres d'offrir l'Agneau pascal de la Nouvelle Alliance. Jacques assimile lui aussi le sacrifice aux pensées pures, notamment à l'amour, à la foi qui plaît à Dieu, voyant dans la confession des péchés par le prêtre offrant le sacrifice le seul moyen d'obtenir l'expiation. Ce n'est donc pas le sacrifice lui-même, mais l'intention qui le sous-tend qui a valeur aux yeux de Dieu.

Toutefois, quelle que soit leur valeur, les sacrifices de l'A.T. deviennent inutiles avec l'avènement du sacrifice du Fils. Plus clairement qu'Aphraate et Éphrem, Jacques distingue le rôle du prêtre par rapport à celui de la communauté dans l'offrande à Azazel : c'est lui qui pose la main sur le sacrifice et confesse les péchés de la communauté, préfigurant ainsi le Christ, l'Agneau qui porte les péchés du monde. Encore faut-il admettre que, chez lui, le prêtre est le type de l'amour du Christ dans le sacrifice des deux oiseaux, qui repré-

sente les crucificateurs dans celui de la vache rousse. Le lien entre le prêtre et le sacrifice est encore souligné chez Jacques pour qui le prêtre se sanctifie par les offrandes. Le même rapport est attesté chez Narsaï : offrir des sacrifices relève de la compétence du prêtre, c'est d'ailleurs ce qui l'établit prêtre. Comme les autres docteurs syriaques, Narsaï oscille entre une évaluation négative et positive du sacrifice : les sacrifices sanglants sont morts, muets, mais ils ne préfigurent pas moins le sacrifice du Fils. Pour lui, le caractère spirituel des sacrifices de l'A.T. est représenté par l'encens que le prêtre fait entrer dans le Saint des Saints, tout autant que par les pincettes du feu qui touchent les lèvres d'Isaïe, ce qui éloigne le spectre des sacrifices sanglants, et enfin par l'imposition de la main de Jean Baptiste sur Jésus, par laquelle il fut apte à pénétrer dans le Saint des Saints.

La fonction de l'enseignement attribuée au prêtre de l'A.T. semble se distinguer de celle des docteurs de la loi. À ces derniers est réservée chez Aphraate l'élaboration d'un commentaire scientifique des textes scripturaux, tandis que la tâche du prêtre consiste à éveiller la conscience du peuple pour qu'il discerne le bien du mal : un kérygme plutôt parénétique. Éphrem attribue la fonction d'enseignement aux seuls prophètes qui forment un couple indissociable avec les apôtres. Cependant, Éphrem consent à ce que des personnes représentent à la fois la prophétie et le sacerdoce, tels que Moïse et Syméon. De plus, le grand prêtre est lui-même réceptacle de prophéties, de visions oraculaires grâce aux pierres précieuses attachées à sa tunique qu'il revêt quand il entre dans le Saint des Saints. Comme Éphrem, Narsaï dévoile le don de révélation accordé au prêtre, même si ces dernières lui sont transmises moyennant le plateau d'or placé sur le propitiatoire et non pas, comme chez Éphrem, par les pierres précieuses. Il convient aussi de rappeler que Narsaï reconnaît que le don de révélation revient en premier lieu aux prophètes de l'A.T. Quant aux scribes, ils sont versés dans l'étude des textes sacrés que les prêtres interprètent également, mais dans le cadre culturel. Contrairement à Éphrem et Narsaï, Jacques n'évoque jamais la fonction oraculaire du prêtre et les pierres précieuses sur les vêtements du grand prêtre reçoivent chez lui une interprétation chrétienne : elles représentent la foi pure. Il est même rare que chez lui le prêtre soit doté d'une fonction d'enseignement, laquelle fonction incomberait au prophète. Le prêtre n'en est toutefois pas totalement exclu, et la preuve est qu'il est appelé à enseigner la foule comme Jean Baptiste et son père, ce dernier étant qualifié de « docteur » en Israël. Le couple prêtre-scribe est présenté comme connaissant les livres saints où le Fils est annoncé, encore que le scribe s'affirme comme plus compétent dans la recherche scientifique.

La fonction de médiation du prêtre juif est peu soulignée par les auteurs syriaques. À peine alléguée par Aphraate, ce rôle dans la transmission de la

révélation est confié à d'autres messagers, tels que l'éphod chez Éphrem et le plateau d'or chez Narsaï. Les législateurs, comme Moïse, jouent également le rôle de médiateurs dans l'A.T. Chez Jacques, la médiation est imputée à différentes catégories, comme les prophètes, mais aussi au prêtre qui a pour tâche de traduire le vouloir divin à l'adresse de l'homme, notamment dans le don qu'il a de délier et lier par lequel il préfigure le Christ comme expiateur. Parmi les docteurs syriaques, Jacques est le seul qui accorde une fonction de gouvernance au prêtre de l'A.T., à Moïse, Aaron, Éléazar et aux soixante-dix, occasion pour notre docteur d'explicitier sa conception de la gouvernance comme soumission au vouloir divin pour les réalités invisibles, la distinguant ainsi du pouvoir profane qui commande aux choses visibles.

Abolition ou accomplissement du sacerdoce de l'A.T. : tel est le dilemme auquel se trouvent confrontés les auteurs syriaques. Les institutions de l'A.T., y compris le sacerdoce, sont destinées à disparaître en raison de leur inefficacité salvifique, mais, dans une tout autre perspective, elles peuvent être assumées et amenées à leur perfection par la Nouvelle Alliance, et, s'agissant du sacerdoce, par le don de soi du grand prêtre, Jésus Christ. En envisageant l'indignité des prêtres, d'une part, et la vérité qui n'est donnée que par le Fils, d'autre part, l'accent est mis sur la rupture. Face au marcionisme qui rejette l'A.T. et ses institutions, les écrivains syriaques sont contraints de privilégier une certaine continuité entre les deux sacerdoce, ancien et nouveau. Pour appuyer leur thèse d'une abrogation du sacerdoce, ils se fondent sur des témoignages extraits des écrits des Juifs eux-mêmes, tels qu'Os 3,4, ou la prophétie sur la destruction du temple. Dans le cas d'une assumption du sacerdoce ancien par le nouveau, la forme ancienne du sacerdoce disparaît pour que la vérité partielle qu'il incarne soit assumée et rendue parfaite par le sacerdoce du Christ.

Comme le sacerdoce du Christ accomplit le sacerdoce ancien et fonde le sacerdoce nouveau, il était nécessaire de lui consacrer une étude dans laquelle seront dévoilées son identité et ses fonctions. Nos auteurs syriaques s'inspirent notamment de l'Épître aux Hébreux pour éclairer la nature du sacerdoce christique, même si Aphraate et Narsaï ne se réfèrent jamais à Melchisédech dans son rapport avec le sacerdoce. Dans cette perspective, ce qui définit le Fils comme grand prêtre est bien son auto-donation qui, atteignant son point culminant sur la croix, lui permet d'entrer dans le Saint des Saints, la demeure du Père. Aphraate reprend à l'Épître aux Hébreux plusieurs titres « sacerdotaux » du Christ, mais il privilégie le titre de pasteur qu'il développe à partir de Jn 10 et Ez 34. Éphrem exploite l'image de Melchisédech comme type du Christ, dans son caractère spirituel et son aspect éternel, sans ignorer les autres figures comme Abel la victime, Moïse le berger, ou encore l'agneau pascal dépeignant

le Christ offert sur la croix. À la suite d'Éphrem, Jacques affirme que Melchisédech est le type du sacerdoce christique en raison de son caractère unique et de l'aspect spirituel de son offrande, et que par l'offrande de son cœur pur, il annonce le don de soi du Fils sur la croix. De plus, le silence qui couvre l'origine et la fin du sacerdoce de Melchisédech et le fait qu'il ne reçoive le sacerdoce de personne et ne le transmette à personne sont des traits qui préfigurent le sacerdoce christique. Le caractère sacerdotal du Fils comme pasteur est mis en évidence chez Éphrem, lorsqu'il est opposé aux « pasteurs subtils » qui sont les évêques ariens. Éphrem impute au Christ plusieurs autres titres de connotation sacerdotale : serviteur, maître et médiateur, les trois étant liés.

Chez Jacques, le titre de « grand pontife », inspiré de He 7, marque les différentes étapes de la vie de Jésus, de l'incarnation, en passant par la croix et la résurrection jusqu'à l'ascension, cette dernière étape singularisant le Fils en tant qu'unique prêtre capable de pénétrer le Saint des Saints. Le titre de pasteur est investi du caractère sacerdotal en raison de son rapport à l'agneau devenu sacrifice : il s'offre lui-même jusqu'au don de soi à la croix qui est l'expression de la puissance de son amour et de l'amour du Père pour le monde. Jacques s'étend davantage sur le titre de docteur, confirmant que la Parole de Dieu est source de la formation des Douze. Enseignant par une parole porteuse de salut, de valeur universelle et éternelle, et réalisant immédiatement ce qu'elle énonce, le Fils comme docteur enseigne aussi par sa croix, au-delà de laquelle il n'y a plus d'enseignement. Cette kénose exprimée par la croix est aussi présente dans le titre de serviteur. Mais c'est surtout le titre de médiateur qui, réconciliant les deux partis en conflit, investit le Fils d'un trait sacerdotal qui est celui du don de l'expiation.

Narsaï se distingue des autres docteurs par sa christologie, où la notion d'élection est appliquée à Jésus. D'après celle-ci, il distingue ce qui est effectué par Jésus et ce qui revient au Verbe, confessant que ce dernier n'abandonne jamais Jésus lors des souffrances, sans en être pour autant affecté. Comme Éphrem, Narsaï fait valoir l'humanité de Jésus comme lieu où se célèbre le nom du Créateur. Abordant le titre de grand prêtre imputé à Jésus, il l'explicite en le mettant en rapport avec l'agneau et son sacrifice. Cette dernière notion de sacrifice caractérise le titre de médiateur donné au Christ, qui finira par la mort sur la croix. De ce fait, Narsaï transfère sur le Fils médiateur ce qui est dit du grand prêtre compatissant au sort des faibles dans l'Épître aux Hébreux. Comme les deux titres de grand prêtre et de médiateur, celui de prophète est attribué à l'homme Jésus qui, étant assisté par l'Esprit Saint, annonce les choses à venir. Le kérygme de Jésus se focalise sur le royaume, réalité universelle rendue visible par le kérygme. Comme maître qui initie ses disciples, Jésus, dont la doctrine est axée sur le salut, se démarque des docteurs du monde. Le titre de

roi est peu développé chez Narsaï et rarement mis en rapport avec la gouvernance qui constitue un trait du sacerdoce christique. Ceci, à moins d'associer l'entrée de Jésus comme grand prêtre dans le Saint des Saints et l'investiture royale dans la même demeure.

En abordant le sacerdoce christique, Éphrem met en valeur le titre de prêtre qu'il range loin derrière les noms importants accordés au Fils, ne fût-ce que parce qu'il ne convient qu'au seul Fils à l'exclusion des deux autres Personnes divines. Traduisant le caractère céleste et éternel du sacerdoce christique, le titre ne renvoie pas moins à une certaine transcendance par rapport au sacerdoce juif. Plus encore, comme nous l'avons déjà souligné, l'identité du sacerdoce christique est définie par ce rapport qui lie le grand prêtre à son corps destiné à être immolé, lequel corps est préfiguré par le vêtement sacerdotal du grand prêtre juif. Les autres types de l'A.T. renvoient à des sacrifices advenant en dehors de leur personne; seul Étienne, note Éphrem, est un véritable grand pontife, car il s'offre lui-même.

Pour Éphrem, le Fils en tant que prêtre ne représente pas seulement le sacerdoce, mais aussi la prophétie et la royauté, réunissant ainsi en sa personne les trois composantes qui définiront le sacerdoce chrétien. S'il est parfois réticent à employer le titre de prophète pour le Fils, préférant le corriger en Seigneur des prophètes, c'est dans le SdDN qu'il est dit que le Fils accueille royauté, prophétie et sacerdoce qui lui sont transmis par une chaîne qui commence avec Moïse et aboutit à Syméon. Pour Jacques, le Fils est supérieur aux prophètes; il est la Parole qui donne la parole aux prophètes, la source de toutes les prophéties. De plus, il est le seul qui puisse proclamer la Bonne Nouvelle aux morts. En s'offrant lui-même sur la croix, le Fils joint l'acte sacrificiel à la proclamation de la vérité qui sauve. C'est aussi en tant que roi que le Fils libère l'homme, son icône, de sa captivité et qu'il revivifie les morts. Son type est là aussi Melchisédech qui est à la fois prêtre et roi de la paix, qui garde Jérusalem et bâtit un sanctuaire au Golgotha où aura lieu le don de soi du Fils. Pour avoir jeté sur le Fils la nappe qui couvre l'autel, les Juifs ont déjà reconnu et dénoncé la prétention de Jésus à la dignité sacerdotale.

Les effets des trois fonctions christiques se concentrent d'abord sur l'expiation que le Fils, en tant que prêtre, obtient par son sang versé sur la croix et préfiguré par l'hysope. Ils renvoient ensuite à la prédication et à l'enseignement, par paroles et actes, des vérités divines adressées au monde entier en tant que prophète et, en tant que roi, au règne qu'il exerce sur la croix après l'avoir exercé sur toute la création, accordant ainsi la royauté à l'homme. Chez Jacques, la fonction sacerdotale est le mieux exprimée par l'expiation qui se caractérise par les traits suivants: elle s'obtient par l'offrande de soi sans sacrifice extérieur, elle est dotée de valeur universelle et parfaite, et, enfin,

elle s'oppose aux prêtres juifs et à leurs sacrifices qui, faibles et déficients, ne peuvent remettre les péchés. Le Fils exerce la prophétie en proclamant la Bonne Nouvelle même au schéol. Sa royauté s'exprime dans sa gouvernance en tant que bon pasteur qui conduit son troupeau dans les prés fertiles et donne sa vie pour eux sur la croix. Chez Narsaï, la fonction du grand prêtre consiste dans son offrande de soi, par laquelle il obtient la rémission des péchés et la libération de la mort. À la différence de ses pairs, Narsaï insiste sur le renouvellement de toute chose par son triple ministère.

Le dernier chapitre de cette étude, le plus long, se divise en deux parties. Dans la première partie, il est question de la nature du sacerdoce que nos auteurs déterminent grâce à l'élection, à la compréhension du sacerdoce comme don, à l'imposition de la main et au rapport à l'Esprit. La notion d'élection est réservée chez Éphrem au choix du ministre ecclésial. Elle peut s'apparenter à un acte créateur de Dieu qui choisit, ce qui, chez Éphrem, ne contredit pas la reconnaissance d'un certain mérite chez le candidat, telle que l'authenticité sur laquelle Dieu s'appuie pour justifier un don en abondance. Comme chez la plupart de nos auteurs, se pose la question du problème de la défaillance de l'élus, dont l'exemple-type est Judas, et de la responsabilité de Dieu dans celle-ci. Jacques recourt à l'expression « mettre à part » qu'il reprend à la Peš. Pour lui, malgré sa gratuité, l'élection n'exclut pas un certain mérite humain qui se manifeste par le bon vouloir de l'élus en réponse à l'appel de Dieu. Chez le seul Narsaï, l'élection s'applique à Jésus que Dieu choisit pour l'élever à un rang supérieur. Proche d'Éphrem et de sa conception de l'élection comme acte créateur, Narsaï compare l'élection à une génération, l'assimilant à l'engendrement par Jacob de ses douze fils, chefs des tribus. Bien que gratuite, l'élection rencontre chez l'élus une pierre d'attente, une disposition à aimer Dieu, comme l'amour que portent Joseph à son père Jacob et le disciple bien-aimé à Jésus.

Le sacerdoce comme don ou grâce de Dieu n'est pas un thème que privilégie Aphraate, et Éphrem n'emploie cette formule qu'une seule fois. Encore convient-il de reconnaître que d'autres expressions éphrémiennes représentent le sacerdoce comme don, comme le fait d'évoquer sa nature céleste. C'est un don provenant d'en haut, libre, et le fait de le confondre avec un don humain, avoue Éphrem, serait une idée satanique. Jacques confesse clairement que le sacerdoce est un don, qu'il relègue cependant à sa véritable place, loin derrière le Fils comme don du Père. Narsaï admet lui aussi que le Fils est un don incomparable, tout autant que l'Esprit donné aux apôtres à la Pentecôte. Don précieux, le sacerdoce est décrié par des ministres ecclésiaux qui, accuse Narsaï, le soumettent à un chantage commercial en l'accordant à des candidats en échange de pots-de-vin.

L'imposition de la main confère l'Esprit Saint, vérité qu'Aphraate admet pour l'imposition de la main de Jésus sur ses apôtres, laquelle se distingue de celle de Moïse qui, posé sur ses messagers, ne donne pas l'Esprit. Éphrem l'évoque contre lesdits hérétiques, leur rappelant que la plupart d'entre eux ont reçu l'imposition de la main dans la grande Église, et qu'avertit-il, ils sèmeraient un trouble sans précédent si tout un chacun se permettait de se la donner à lui-même. Avec Jacques, ce n'est plus la main de Moïse, mais la main d'homme chez Ézéchiél qui est le type de la main droite donnée par Jésus à ses apôtres, ceux-ci l'exerçant dans le baptême et le sacerdoce. Cette main, les apôtres la poseront sur les malades en vue d'une guérison. Toutefois, en évoquant la « couvaison » de la main par laquelle Jésus bénit ses disciples avant son Ascension, Jacques ne l'associe pas au don de l'Esprit. Quant à Narsaï, il ne fait pas grand cas de l'imposition de la main et on ne la trouve pas liée au don de l'Esprit. En revanche, il reconnaît que les apôtres ont imposé la main sur Étienne. Quant à l'onction, elle est surtout attestée chez nos auteurs pour le sacerdoce aussi bien que pour la royauté et la prophétie dans l'A.T. Il se peut que, dans l'unique texte (CNis 19,2) où elle est citée par Éphrem qui l'applique à l'évêque Abraham, elle ait un sens plutôt parabolique. En ce même sens conviendrait-il d'interpréter la comparaison que fait le catholicos arrogant entre l'onction qu'il reçut et celle de Jéhu chez Aphraate. Chez Jacques et Narsaï, l'onction est à l'œuvre dans le baptême et, chez le seul Narsaï, elle est assimilée à la miséricorde que les prêtres sont appelés à incarner.

La nature du sacerdoce est abordée par nos auteurs à la lumière du concept de ministère. Polysémique, le terme de « ministère » est investi d'une dimension cultuelle lorsque le service est accompli devant Dieu en faveur de l'homme, qu'Éphrem compare à une donnée anthropologique : comme le vouloir divin officie dans le corps, le prêtre sert dans le temple. L'autel, dit Éphrem, constitue le lieu où s'exerce le ministère du prêtre. Mais ce ministère s'exerce également dans le baptême, dans l'acte de lier et délier, tout autant que dans la prédication et la gouvernance. Chez Jacques, le ministère prend de surcroît la forme d'un acte charitable, tel que le lavement des pieds, ou du service des tables dans le cadre du service diaconal. L'ordre hiérarchique des ministères n'est pas le même pour les apôtres, dont le plus important est sans doute la prédication, tandis que le cultuel l'emporte chez le prêtre. À la différence de Jacques, le ministère d'Étienne est pour Narsaï plutôt de l'ordre cultuel que renvoyant au service des tables. Quoi qu'il en soit de ces disparités dans les différentes interprétations, ce qui mérite d'être noté est la tentative de nos auteurs de comprendre le sacerdoce comme un ministère, comme un service rendu à la fois à Dieu et à l'homme.

Dans la dimension ecclésiale, il était important de faire remarquer que la rareté de la mention du prêtre dans l'administration des sacrements est due

au fait que les acteurs en sont souvent le Christ, l'Esprit ou l'Église. Le prêtre y joue un rôle second et, comme représentant du Christ et de l'Église, il doit s'effacer devant ceux qu'il représente. Chez Aphraate, il joue un rôle plus important dans l'admission au baptême, tandis que chez Éphrem, les évêques de Nisibe président à la célébration eucharistique. Un rôle prépondérant leur est accordé dans la rémission des péchés, où Éphrem n'hésite pas à soutenir que les clés données à Simon Pierre sont transmises à l'évêque Abraham. Le retrait du prêtre par rapport aux acteurs divins ou de l'Église est souligné par Jacques lorsqu'il défend l'idée d'après laquelle c'est l'Esprit et non pas le prêtre qui immole le Fils lors de l'eucharistie, ou encore quand il déclare que c'est le Fiancé céleste et non pas le prêtre qui donne son corps et son sang à son épouse. Narsaï recourt à la formule passive dans le baptême pour prouver que l'acteur principal n'est pas le prêtre. Plus que les autres docteurs syriaques, il fait valoir la petitesse du prêtre devant la grandeur des mystères qu'il célèbre. Cette grandeur ne doit rien à sa personne, qui est mortelle, mais au don qui lui est accordé, faisant de lui un co-acteur lorsque, dans le baptême, il fait naître un nouveau-né. Pour reprendre l'image que donne Narsaï, le prêtre transmet ce que Dieu lui dicte. Dans la rémission des péchés, la réprimande des ministres vient d'abord d'Aphraate, puis de Narsaï: ils leur rappellent qu'ils sont eux-mêmes pécheurs et qu'ils ont besoin de pardon. À côté des dons des clés qui leur sont réservés, le pardon est encore accordé par les deux sacrements du baptême et de l'eucharistie, si ce n'est davantage, comme le reconnaît Narsaï, par la croix. Encore faut-il avoir à l'esprit que Narsaï explique la nécessité du sacerdoce par la rémission des péchés, présupposant que l'homme est faillible à tout moment.

La prédication est aussi une tâche incombant aux apôtres et à leurs successeurs, bien qu'elle ait été inaugurée par le Christ qui, d'annoncé, se transforme en prédicateur et se montre un excellent docteur, soutient Aphraate. Éphrem ne limite pas la prédication à la parole, car il lui associe l'acte, le martyre en son sens originel, qui s'avère encore plus efficace. Un accord de fond s'institue entre la prédication du Christ et celle des apôtres, d'une part, et entre la prédication des apôtres et celle de leurs successeurs, d'autre part. En cela, il faut lire un avertissement adressé auxdits hérétiques, portant à leur connaissance que la Parole de Dieu est l'ultime critère de la vérité de toute prédication. Jacques est dans la droite ligne d'Éphrem quand il reconnaît que Jésus est la source de toute prédication, précisant toutefois que les apôtres et leurs successeurs sont inspirés et guidés par l'Esprit Saint. Il hérite aussi d'Éphrem la thèse d'après laquelle il ne faut jamais séparer parole et acte. Comme pour les sacrements de l'initiation, Jacques réitère que la force de conviction de toute prédication n'est pas le résultat de la performance du ministre, mais bien de la puissance agis-

sante de la Parole de Dieu. Narsaï partage beaucoup d'idées développées par ses pairs, notamment celle d'une prédication réalisée par l'acte et la parole, ainsi que celle de la prédication comme première fonction des apôtres pour combattre les hérésies. Comme Jacques, mais sans nier l'importance de la prédication par les prophètes de l'A. T., il insiste sur la supériorité de celle de Jésus qui se confirme par sa propagation rapide, son étendue universelle et son succès grâce à son recours à la modestie. Ces mêmes traits devraient être adoptés par les apôtres et leurs successeurs. Par ailleurs, Narsaï évoque la prédication lors des célébrations liturgiques, non celle qui s'actualise par les homélies du ministre, mais la prédication que celui-ci annonce dans le secret et qui s'accomplit *hic et nunc* par les mystères qui s'exécutent.

Dans la fonction de gouvernance, le modèle offert aux apôtres et à leurs successeurs n'est autre que le bon pasteur, le Christ, qui choisit des pasteurs pour faire paître son troupeau. Aphraate et Éphrem recourent aussi à Ez 34 pour déterminer le comportement approprié d'un bon pasteur, qu'on trouve bien exposé chez Éphrem : clémence qui exclut tout rigorisme, ce dernier trahissant un manque de maîtrise de soi du ministre et un aveuglement qui conduit les ouailles à leur perdition. Mais la modalité requise n'est pas une simple vertu morale ; elle est une participation à la kénose de la croix, qui éveille chez le ministre une prise de conscience de la faiblesse humaine à laquelle il est appelé à compatir. Devant la présence d'un troupeau, d'une communauté chrétienne, Jacques déduit la nécessité d'un guide. Mentionnant plusieurs évêques, notamment dans les *Lettres*, il les appelle guides qui ont été choisis par l'économie divine, avec sagesse, surtout avec bonté. À la différence de Jacques, Narsaï ne retient que la puissance de Dieu dans sa gouvernance du monde et de l'homme, mais, par la croix, le Fils fait montre d'une kénose qui se réalise dans les fêtes ecclésiales. L'ordre de faire paître que Jésus donne à Simon est continué par le prêtre, et tous doivent s'y atteler conformément au commandement du bon pasteur divin. Narsaï est le seul à mettre la gouvernance en rapport avec l'Esprit Saint qui inspire au ministre la bonne méthode à suivre.

Au sujet des fonctions restantes, la guérison, l'exorcisme et la prière, il est important de noter que les deux premiers sont fondés sur la foi et se réalisent grâce à la prière et non par une quelconque incantation magique.

Les trois questions traitées dans l'épilogue montrent que les auteurs sont ouverts à l'acceptation d'une sacramentalité de l'ordination, car ils prônent le don de l'Esprit lors de l'imposition de la main sur le ministre, sans toutefois professer clairement une telle doctrine. Quant à la succession apostolique et épiscopale, nos auteurs ne la conçoivent pas uniquement comme une succession de la foi, puisqu'ils admettent une transmission qui se traduit sous plusieurs facettes : l'imposition de la main comme un geste liturgique, la ber-

gerie qui renvoie à la communauté ecclésiale, et, enfin, les clés et le trône qui reflètent tous les deux, chacun à sa façon, une certaine autorité comprise comme service voué à la communauté. L'ébauche consacrée à la distinction des catégories sacerdotales aboutit à des résultats fragmentaires. À l'évêque reviennent les tâches d'imposer la main sur les candidats de différents degrés sacerdotaux, de bénéficier du don des clés, d'être le chef de sa communauté ecclésiale qu'il gouverne et rassemble. Le prêtre partage certaines fonctions attribuées à l'évêque, tels que la proclamation du kérygme et l'enseignement, l'administration du baptême et la célébration de l'eucharistie. La fonction du diacre est nettement moins précisée. Durant la messe, il est chargé des lectures, ainsi que des œuvres caritatives. Peut-être faut-il admettre qu'il peut enseigner la communauté.

Dans l'annexe, la réflexion sur le sacerdoce commun a révélé une terminologie apparentée entre ce ministère et le ministère sacerdotal, telle que l'offrande qui se comprend comme prière, le don de soi comme sacrifice offert à Dieu, sacrifice associé à celui de la croix. Cela laisse dire à Éphrem qu'Étienne, par le don de sa vie, a réalisé l'acte sacerdotal par excellence, celui de devenir prêtre. Le même Éphrem voit dans la rémission des péchés obtenue par la pécheresse un premier pas vers le pardon accordé par l'Église. Jacques donne le titre d'apôtre à des personnes telles que Zachée et la Cananéenne, qui, sans avoir reçu un quelconque mandat, ont prêché le Christ. Aussi voit-il dans la pénitence un sacrifice qui procure le pardon. Plus que tout, il parle d'un sacerdoce spirituel dont le centre est l'âme saisie par le Christ. À la différence d'Aphraate et d'Éphrem, il met l'accent sur l'implication du fidèle dans la célébration eucharistique, récitant avec le prêtre le Notre Père et suppliant avec lui pour la descente de l'Esprit sur l'offrande. Tout en affirmant la même vérité sur l'épiclèse, Narsaï l'exprime autrement, en prônant que le prêtre recueille les supplications des bouches des fidèles pour les élever à Dieu. Comme Jacques, il parle de sacerdoce spirituel dont le sacrifice est l'amour, sacrifice pur de l'esprit, des traits qui doivent aussi caractériser l'offrande du prêtre.

Dans la deuxième partie de cette annexe, le problème de l'accès de la femme au sacerdoce est envisagé par nos auteurs du point de vue de l'égalité des sexes et non suivant des critères impliquant le choix des apôtres par Jésus. Pour être plus précis, c'est à la lumière de la lecture du récit de la création d'Adam et d'Ève que nos auteurs interprètent cette égalité. Jacques est le seul à s'exprimer en faveur de l'exclusion de la femme du sacerdoce, l'accusant de troubler l'ordre qui considère l'homme comme la tête de la femme qui est le talon. Les autres auteurs, notamment Éphrem, présentent une vue très positive de la femme, même de celles dont la réputation est ternie dans le récit biblique. Les auteurs syriaques font preuve d'une ouverture d'esprit lorsqu'ils attribuent

à la femme des fonctions assumées par les ministres sacerdotaux. Dans cette perspective, Aphraate loue la fonction de réconciliation que certaines femmes, telle que celle de Téqoa, ont exercée. Malgré son exclusion de la femme, Jacques souligne ses exploits dans la prédication, et dans l'enseignement dont elle témoigne au point qu'il l'appelle apôtre ou disciple qui concurrence les apôtres attitrés.

Annexe : Le sacerdoce commun et le rôle de la femme dans le sacerdoce

Pour avoir choisi d'aborder ces deux thèmes à la fin de notre étude, nous ne répondons pas seulement à une requête sollicitée par les recherches actuelles sur le sacerdoce, mais nous tentons aussi de présenter un exposé plus ou moins complet de la conception du sacerdoce chez nos écrivains syriaques. Il ne faut certainement pas s'attendre à ce que les thèmes en question soient analysés de façon systématique, trois de nos écrivains étant poètes, avec quelques rares œuvres en prose. Le seul auteur ayant écrit en prose est Aphraate. Toutefois, si l'on admet que l'approche de nos auteurs est loin d'être spéculative, raisonnée et méthodiquement menée à la manière de traités dogmatiques, il n'en reste pas moins vrai que des allusions ô combien nombreuses à des fonctions sacerdotales chez les simples fidèles sont bien attestées.

Le sacerdoce commun

Sebastian Brock a déjà consacré un article sur le sacerdoce commun dans la tradition syriaque¹. Les résultats de son étude font valoir le baptême comme fondement du sacerdoce commun², tandis que sa réalisation advient dans la participation de tous les fidèles à la célébration de l'eucharistie, aussi bien que dans les offrandes de prière émanant d'un cœur pur que chaque fidèle est appelé à présenter à Dieu. Certaines de ces idées seront développées dans la suite de notre exposé. Des allusions à d'autres fonctions « sacerdotales » imputées aux fidèles ne doivent pas être réduites à un pur sens métaphorique. À vrai dire, elles impliquent une référence réelle à ce qui est désigné en tant que sacerdoce commun.

- 1 Brock, *Priesthood*, ne se limite pas à la plus ancienne tradition syriaque, mais il va au-delà, incluant des auteurs du VII^e (Martyrius Sahdona) et du VIII^e siècles (Joseph Hazzayā), analysant même certains rites baptismaux. Dans la période du IV^e au V^e siècles, il se réfère également au *Liber Graduum* (vers 400). Bon connaisseur aussi de la tradition juive, il note que, dans cette tradition, Adam au paradis est considéré comme prêtre et roi (p. 16), idée que l'on retrouve chez Éphrem (cf. Parad 3,16) et chez Jacques (I 68,3-4; 70, 1; V 3,12; 4-5). Dans ses autres publications, Brock a souvent souligné le statut sacerdotal et royal d'Adam; cf., à titre d'illustration, *Jewish Traditions*, p. 221-223; *Clothing Metaphors*, p. 14-15,20; *Holy Spirit*, p. 49, 65 et n. 47.
- 2 L'auteur place le baptême dans l'ensemble de l'économie du salut, depuis la création de l'homme au paradis jusqu'à son revêtement de la robe de gloire, robe sacerdotale et royale, perdue par le péché, mais récupérée par Jésus lors de son baptême et dont l'expérience ultime sera réalisée à la résurrection.

Par leur recours aux allusions d'ordre théologique, nos écrivains syriaques se préoccupent rarement de commenter les textes scripturaires qui se rapportent au sacerdoce. En dépit de la probable absence de 1 P dans le canon syriaque³, on est surpris de trouver chez Aphraate un texte, unique, qui se rapproche de 1 P 2,9. Il se trouve dans II 128,10-13 où, appelant à la louange de la Majesté de Dieu, l'auteur continue :

Par Jésus son Fils notre Sauveur qui nous a choisis et nous a fait approcher de lui.
Par lui, nous le connaissons et nous sommes devenus ses adorateurs, le peuple,
l'Église et la sainte assemblée.

Dans ce texte, on retrouve paraphrasée la «race choisie» par «nous a choisis», y manque l'épithète «saint» donné au «peuple», tandis que l'attribut «acquis» (*frīqā* dans Peš, litt. : sauvée) pour l'assemblée est remplacé par «sainte». Il reste que l'expression la plus importante, «sacerdoce royal», dont la traduction syriaque est «qui officie en prêtre (*da-mkahnā*) pour le royaume», n'y figure pas. Aphraate a-t-il voulu l'éluder pour la remplacer par «nous sommes devenus ses adorateurs», évitant ainsi une ambiguïté suscitée par l'amalgame avec un vocabulaire réservé au sacerdoce ordonné? À tout le moins, si cette analyse s'avère pertinente, elle reflète le souci d'Aphraate de traduire une réalité, l'acte à caractère sacerdotal, par une terminologie qui, à ses yeux, est plus accessible et qui se traduit par l'acte d'adoration. Hormis Aphraate, aucun des trois auteurs syriaque ne recourt au texte de 1 P⁴.

Comme l'a bien noté Brock, la meilleure offrande est, selon Aphraate, la «prière pure» (I 137,6-9; 177,7-8), expression de la pureté du cœur (I 140,24-25)⁵. Elle se traduit aussi par le jeûne (I 245,19-20; 417,2-3), par des œuvres de justice et de miséricorde (I 752,25-753,1, une citation de Dn 4,24). Nous n'avons pas à reprendre ce qui a été exposé ci-dessus sur la désacralisation de la notion de sacrifice qu'Aphraate adopte et défend à la suite des prophètes⁶. C'est dans cette perspective que le terme d'«offrande-sacrifice» (*qūrbānā*) est susceptible d'être imputé à un acte posé par le fidèle.

Une autre expression devant en principe être réservée au sacerdoce ordonné se trouve également employée pour le simple fidèle. Il s'agit de l'expression «lier et

3 Cf. Murray, *Symbols of Church*, p. 57. Murray l'infère de l'absence des citations d'Os 1,9 et 2,24 chez Aphraate, et de textes particulièrement importants dans le N.T., tels que Rm 9,25-26, mais aussi 1 P 2,10.

4 Dans le texte du CGEx 149,8-12, à côté de la citation littérale d'Ex 19,6: «Vous serez pour moi royaume, prêtre et peuple saint», on retrouve le verbe «choisir» réservé au peuple juif, qu'Aphraate applique à l'assemblée chrétienne. Le commentaire de l'auteur de CGEx se limite à l'Ancienne Alliance et ne procède à aucune référence au peuple nouveau.

5 Brock, *Priesthood*, p. 18-19. Aphraate souligne parfois la supériorité de la prière par rapport à l'offrande sacrificielle quand celle-ci est mal appréciée et pratiquée (cf. I 181,16-18; etc.).

6 Cf. *supra*, p. 208-209.

délier» (Mt 18,18) à laquelle recourt Aphraate dans son Exposé sur l'amour qui requiert le pardon des offenses, allant jusqu'à l'amour des ennemis. Même si le discours semble s'adresser aux disciples de Jésus évoqués au début du paragraphe (1 72,25-26 : « En effet, il dit à ses disciples »), ce ne sont que les deux premières citations suivantes (Jn 15,12 ; 13,34) (1 72,26-73,2) qui se rapportent aux disciples, tandis que les citations suivantes s'adressent à tous les fidèles, y compris celle qui nous intéresse ici. Cette dernière est entourée par « remettez et il vous sera remis » (Lc 6,37) et « donnez et il vous sera donné » (Lc 6,38) (1 73,17-19), deux recommandations qui ne sont pas réservées au cercle restreint des disciples de Jésus. Quoi qu'il en soit de l'origine de l'expression « lier et délier »⁷, Aphraate ne peut ignorer qu'elle est réservée à Pierre et aux ministres ecclésiastiques dans le N.T. Il serait cependant absurde de conclure à une identification de cette requête de lier et délier avec la fonction officielle accordée à Pierre (Mt 16,19) et aux ministres ecclésiastiques (Mt 18,18). Mais le fait de l'étendre aux fidèles n'est pas non plus anodin, le pardon étant un devoir qui incombe à chaque fidèle, à son propre niveau bien entendu, qui n'implique par conséquent aucun mandat officiel conféré par les autorités compétentes.

Ce langage cultuel appliqué au simple fidèle est encore largement attesté chez Éphrem. Comme Aphraate, Éphrem appelle « offrande », ou « sacrifice », la prière élevée par le croyant, qu'il aime qualifier d'« encensoir » (*fīrmā*) (Virg 31,5 cf. aussi Virg 31,3) et assimiler à une odeur agréable à Dieu. Certes, il n'y a pas que la prière qui est offrande ; notre amour monte vers Dieu comme l'encens sortant de l'encensoir (SdDN 8,4-5). De même, la foi exprimée en paroles constitue une offrande à Dieu⁸. Et s'il arrive à Éphrem de concevoir la foi offerte comme dépouillée des œuvres, c'est dans le but de placer toute la richesse et tout le mérite du côté de Dieu (cf. HdF 13,10), ce qui ne l'empêche pas, à d'autres occasions, de considérer les hauts faits (*neṣḥanē*) comme une offrande (Resur 2,5). Toutefois, la prière recommandée par Éphrem n'est pas la prière de demande, mais celle qui s'exprime en louange pour les bienfaits que Dieu accomplit envers l'homme, pour sa création et notamment pour son incarnation et son œuvre salvifique culminant par la croix et la résurrection. Le modèle par excellence de cette prière de louange est la réponse donnée par la Vierge Marie au don incommensurable dont Dieu la gratifie (Nat 15,1.4). Sa louange est de toute nouveauté, abondante, répondant à une conception toute nouvelle, miraculeuse (Nat 15,5-6). En somme, toute louange est requise de la création tout entière, spécialement de l'Église, en signe de reconnaissance pour le salut obtenu par la naissance de l'Enfant divin

7 Dans l'Introduction, p. XLV, Parisot y voit une reprise par Aphraate d'une lecture trouvée dans le Diatessaron arabe.

8 Cf. surtout HdF 13,10 ; 16,6 ; 20,1.11 ; dans le dernier texte, la foi est associée à la prière qui est présentée comme « un goût invisible dans notre corps ».

(Nat 22,9). S'inspirant du langage liturgique, les chants de l'Église montent comme l'encens de sa bouche identifiée avec un encensoir (Nat 25,2).

La louange demandée de tout fidèle qui se sent touché par la grâce de Dieu⁹ requiert une bouche pure, car Dieu est la pureté même (Eccl 29,1), ou comme cela est confirmé dans la même collection d'hymnes, une confession pure de la bouche et une pensée pure du cœur (Eccl 27,11). La louange la plus appropriée, celle qui plaît à Dieu, est celle qui est offerte par les anges et par les justes (Eccl 26,11), ce qui justifie la condition de la pureté du cœur que nous venons d'évoquer et sur laquelle insiste Brock dans son article¹⁰. Toutefois, conscient de la situation pécheresse de l'homme, Éphrem reconnaît que face à la bonté et à la miséricorde de Dieu exprimées par son Fils, toute confession et toute conversion venant de l'homme restent insuffisantes, voire déficientes (Eccl 26,12; Virg 39,16)¹¹. Par ailleurs, reconnaissant que la louange, la parole à laquelle même l'ânesse de Balaam recourt (Nb 22,28), est vantée au détriment du mutisme représenté par Zacharie, le père de Jean Baptiste, Éphrem en déduit que la miséricorde divine ne musèle pas la bouche du pécheur (*ḥaṭayā*), celle des pénitents (*tayabē*), mais seulement celle des démons (Mc 1,25; Lc 4,35) (Eccl 29 2). Plus encore, pour écarter toute illusion sur un mérite humain surévalué, et donc trompeur, Éphrem rappelle que la louange est essentiellement un don de Dieu propre à éveiller l'homme lorsqu'il vient à être touché par la bonté divine :

Voici, mon Seigneur, que la bouche de ton serviteur attend ton don;
ô toi qui as ouvert la bouche muette de cette ânesse.
Accorde-moi ta miséricorde (*ḥnanā*)¹², clé éloquente,
Pour que, par elle, j'ouvre la porte de ma bouche muette.

Eccl 29,5

9 Sans que nous ayons à nommer ici tous ceux qui se sont adonnés à cette louange, mentionnons à titre d'exemple la fille de Jaïre (Virg 34,2) et, à Jéricho, Zachée, Timée et Rahab (Virg 35,1).

10 Brock, *Priesthood of the baptised*, p. 19 et 21.

11 Ceci est bien exprimé dans ce beau texte d'Eccl 29,7 :

Qui peut te payer l'action de grâce qui convienne ?
Qui peut rétribuer la dette de ton amour, ô Notre Seigneur ?
Accepte de nous une piécette (Lc 21,2; Mc 12,42) de louange,
car capital et intérêt ne satisfont pas ton amour.

12 Dans sa version, p. 71, Beck traduit *ḥnanā* par grâce, en privilégiant le sens. Notre traduction est littérale. Pourtant dans *Dōrea und charis* Beck traduit souvent *ḥnanā* par miséricorde, grec *eleos*; cf., p. 9-10 (CH 35,11); p. 39 (Eccl 50,6); p. 45 (Eccl 19,2). À la page 16, il traduit le terme *rahmē* dans HdF 25,10 par *misericordia*, *eleos*, en faisant remarquer qu'il est un synonyme de *ḥnanā*. Toutefois, l'auteur ne manque pas de signaler *ibid.*, p. 10, que *ḥnanā* est souvent synonyme de *ṭaybūtā*, mais ce dernier terme est lui aussi amphibologique, signifiant à la fois grâce (*ibid.*, p. 3; etc.) et bonté (*Güte*, *ibid.*, p. 7.10).

Mais la véritable offrande, la plus authentique et la plus excellente, n'est pas l'offrande de quelque chose, fût-ce des actes exprimant le plus profond de la personne, foi, amour, action de grâce, prière, mais bien l'offrande de soi. Or, celle-ci est rarement rattachée au baptême dans les œuvres authentiques d'Éphrem. En revanche, elle est bien attestée dans un texte des *Hymnes de l'Épiphanie*, jugé authentique par Beck¹³, où le versement de l'huile baptismale sur les corps les rend temples de Dieu, et par conséquent, les sacrifices offerts en constituent l'expression cultuelle, un culte rendu à Dieu¹⁴. En l'absence de tout lien au baptême, le corps est considéré comme temple du Créateur, tandis que l'âme est qualifiée de « palais de louange » à son Architecte (*ardihlah*) (CNis 50,7), louange qui, dans cette courte vie, doit s'accroître à la mesure de notre amour qui nous comble d'une « vie sans mesure » (CNis 50,5). Dans la même perspective, la louange est perçue comme un « sacrifice vivant » (cf. Rm 12,1) qu'Éphrem associe au sacrifice de la Croix :

Que notre louange à nous tous soit, mon Seigneur, un sacrifice vivant;
toi qui, par le sacrifice de ton corps, as donné la vie aux vivants et aux morts.

CNis 66,19

Un premier rapport entre les offrandes des fidèles et celles des prêtres, ici ceux de l'Ancienne Alliance, est établi grâce à l'offrande des corps des animaux par les prêtres et l'offrande des cœurs par les fidèles. Ceci, Éphrem le soutient dans un texte des *Hymnes de l'Épiphanie* :

Les prêtres oints offraient des corps abattus d'animaux;
vous, oints rayonnants, vos corps sont vos offrandes.
Les lévites oints offraient les rognons des animaux;
vous avez surpassé les lévites, car vous avez offert vos cœurs.

Epiph 3,12

Même s'il ne faut pas trop forcer le sens du texte, on ne peut s'empêcher de constater que, comparée au sacerdoce lévitique, l'offrande de soi du chrétien révèle une dimension sacerdotale indéniable. Celle-ci est encore nettement soulignée à la lumière de la

13 Beck, Version, p. ix, se prononce pour l'authenticité de cette hymne 3, qui se rapproche de Virg 7, à l'exception des deux strophes 3 et 6, où un rapport entre l'image et l'énoncé fait défaut.

14 Epiph 3,9 :

Ainsi l'huile que versa Jacob sur la pierre (Gn 28,18), lorsqu'il la signa pour qu'elle devienne la maison de Dieu et pour qu'il y paie la dîme (Gn 28,22), voici que, d'après ce type, vos corps sont oints par l'huile sainte.
Soyez des temples de Dieu (cf. 1Co 3,16sv; 6,19) et que vos sacrifices le servent.

conception d'Éphrem du sacerdoce christique, lequel se définit par l'offrande de soi culminant sur la croix. Dans cette perspective, réfléchissant sur le don de soi du premier martyr, Étienne, Éphrem y perçoit la réalisation ultime, la plus parfaite, de l'acte sacerdotal :

En effet, dès le début, par le premier (martyr) il nous montra
que celui qui s'offre lui-même, celui-là devient un grand pontife,
que son offrande réjouit le Père, que les anges s'exaltent en voyant
un homme recevant la couronne (de gloire) parmi les terrestres¹⁵.

Eccl 8,6

Le même vocabulaire est utilisé pour Sara qui, dans la maison du Pharaon, a pu garder son cœur pur, son vouloir jouant à l'égard de son corps le rôle de prêtre qui purifie le temple où il officie :

Son vouloir fut prêtre pour son corps, et par son hysope, il purifia le corps qui fut souillé par la contrainte. En effet, ainsi que le prêtre est capable de purifier le temple dans lequel il célèbre, de la même manière, le vouloir pur est à même de purifier le corps, temple dans lequel il officie.

PrRef II 189,6-17

Et Éphrem de conclure que l'homme, à savoir le croyant et non pas seulement le prêtre, est une merveille qui, comparé à l'Agneau de Dieu qui est « toute chose » en lui-même¹⁶, est à la fois :

pour lui-même temple ; il est pour lui-même prêtre ; il est pour lui-même pontife ;
il est pour lui-même sacrifice ; il est offrande et celui qui offre l'offrande.

PrRef II 189,20-26

Sans employer l'expression « lier et délier », Éphrem insiste sur le fait que la pécheresse, par sa propre initiative, obtint la rémission de sa dette « grâce à l'huile » qu'elle versa sur les pieds du Sauveur (Virg 4,11), devenant ainsi le modèle de tout pécheur qui se repent (Virg 35,6). En conséquence, le docteur syriaque, recourant au vocabulaire cultuel, décrit le Fils comme le grand prêtre officiant dans le Saint des Saints du Père, en y faisant entrer notre offrande qui est notre prière et nos pleurs qui sont nos liba-

15 Nous avons cité une partie de ce texte *supra*, p. 287.

16 Il est certain qu'Éphrem songe ici au Christ qui est à la fois l'offrant et l'offrande, celui qui offre et celui qui agrée l'offrande (cf. Virg 31,5) ; cf. *supra*, p. 286-287, où le texte est partiellement cité.

tions, nous donnant en échange la rémission (*hūssayā*) (Virg 31,2-3). Un développement de cette thèse est exposé dans *Sermones de Domino Nostro*, une œuvre en prose, où il est répété que par les baisers, les larmes et l'huile versée, la pécheresse espérait obtenir le pardon (SdDN 41,10-16). Il n'est pas nécessaire que ses prières s'expriment de façon manifeste, puisqu'elles émanent de son cœur et s'adressent à celui qui, « comme Dieu, scrute ses pensées en silence » (SdDN 42,22-23). Profitant du cas de la pécheresse, passant sous silence une éventuelle intervention du prêtre dans le don du pardon, Éphrem explicite ainsi le rôle premier et fondateur du pénitent qui, incontestablement, constitue la première étape fondamentale d'un processus qui conduit à la rémission des péchés.

Sur le fond, Jacques ne se démarque pas trop de la ligne de ses prédécesseurs, même si, sur le plan de l'expression, il utilise une terminologie qui n'est pas attestée par ces derniers. Un premier exemple éloquent de la singularité de sa position est l'élévation de Zachée, un publicain, au rang d'apôtre, de disciple¹⁷, lorsqu'il lui assigne la fonction de prêcher le Fils, avec les disciples (I 354,2), et d'enseigner que le Seigneur est miséricordieux envers les impies (I 354,6-7). Un autre exemple est celui du comte Boso à qui Jacques adresse une lettre dans laquelle il loue son courage dans la défense du troupeau ecclésial contre les loups, se comportant « comme un pasteur (*'allanā*) diligent » (Lettres 260,17-21). Nous avons noté la connotation sacerdotale du terme *'allanā* qui, ici, est donné à un fidèle laïc pour caractériser son action dans un contexte de service ecclésial.

Au-delà de ces allusions à caractère sacerdotal, Jacques parle franchement d'un « sacerdoce spirituel » dont le centre est l'âme, qu'il lie par ailleurs, mais de façon lointaine, au baptême qui a renouvelé notre nature blessée par le péché. L'auteur commence par plaider pour le choix de l'Unique, le Sauveur, avec qui l'âme est appelée à entrer en union, ce qui la dissuade de rechercher le multiple qui la distrait et la mène à sa perte (Lettres 219,16-221,10)¹⁸. Parvenu à saisir le Christ – ou plutôt, comme le répète Jacques à la suite de l'Apôtre des nations, à être saisi par le Christ (cf. Phil 3,12, texte qui se rapporte à l'expérience de Paul sur le chemin de Damas) (Lettres 222,2-3) –, le fidèle est censé prendre conscience de sa nouvelle condition obtenue par la libération du

17 Il le qualifie d'« associé » (*hyānā*; litt.: parent) et de « compagnon » des apôtres (I 358,5), dit qu'il est disciple (I 358,3), « mêlé aux disciples » (I 346,19), jouissant comme eux de la gloire (I 358,7) et devenant « apôtre pour les pénitents » (I 347,9; 353,20). Le Fils « l'a fait apôtre » (I 355,4), l'assujettit au « joug de l'apostolat » (I 362,4), lui faisant obtenir ainsi un « nom glorieux d'apôtre (*ba-šlīḥūtā*; litt.: de l'apostolat) » (I 358,6).

18 Pour avoir choisi l'Unique, postule Jacques, l'âme « hait tout, renonce à elle-même et à toute chose, se dépouille et se vide » (cf. Phil 2) (Lettres 220,1-2). La kénose que relève Brock, *Priesthood*, p. 21, comme condition pour l'exercice du sacerdoce commun, est un « vide » qui, selon Jacques, est comblé par la présence du Seigneur qui fait le bonheur et la richesse du fidèle (Lettres 220,3-14).

péché grâce au baptême, et dont les grands traits se résument, en plus du «sacerdoce spirituel (centré) dans l'âme», au «pouvoir indestructible, à la beauté incorruptible et aux biens qui demeurent (à jamais)»¹⁹. De plus, juste après la mention du «sacerdoce spirituel», l'auteur complète la liste des traits caractéristiques de l'homme uni au Fils «par le bon ordre de la nature qui a été corrompue par la chute et renouvelée par le baptême» (Lettres 222,11-13). Au sujet du «sacerdoce spirituel», il est dit qu'il «n'officie pas par les choses terrestres», celles qui, séparées de la vie dans le Seigneur, sont génératrices de mort (Lettres 222,10-11).

Certes, Jacques ne fait qu'évoquer ici le «sacerdoce spirituel», sans chercher à éclairer son identité ou à préciser ses fonctions. Du moins assiste-t-on à la reconnaissance de ce sacerdoce par Jacques, un auteur du v^e-vi^e siècles, lequel défend son droit de cité à côté du sacerdoce ordonné. Encore faut-il admettre que le sujet de la lettre n'est pas prioritairement le sacerdoce des fidèles, mais bien ce qui fait la spécificité d'une vie chrétienne, l'union avec le Seigneur.

Si, dans les *Lettres*, les fonctions du sacerdoce commun ne sont point évoquées, elles le sont à d'autres occasions. Nous avons noté la prédication dont fut chargé Zachée. Cette même prédication est attribuée à la Cananéenne qui, toute païenne qu'elle est, avant même les disciples et contrairement aux Juifs incrédules, a eu l'audace de proclamer haut et fort l'identité de Jésus comme Messie :

Les connaisseurs des Livres (*safrē*) ont méprisé les révélations de la prophétie,
et les idolâtres sont devenus premiers dans la prédication.

I 430,5-6

Jacques se place dans la droite ligne d'Éphrem lorsqu'il admet que certains actes culturels posés par le fidèle le haussent au rang de prêtre. Ce qu'Éphrem dit de Sara, Jacques l'applique à la pécheresse qui devient pour elle-même «prêtre» suite à l'acte de pénitence qu'elle effectue :

Elle fut pour elle-même (*la-qnūmah*) prêtre qui supplie pour le pardon,
et elle immola son vouloir, dans la souffrance, pour la réconciliation.

II 410,14-15

Nos deux théologiens recourent à la notion de vouloir et à son rôle dans l'élévation au rang de prêtre, même si Éphrem envisage le vouloir dans son action de maîtriser les

19 Lettres 222,8-9. Notre traduction se démarque de celle d'Albert qui, pour les «biens qui demeurent», traduit par «les biens qui sont acquis (*d-metqadē*)» qu'elle lie à la phrase suivante et traduit «sont acquis par le sacerdoce spirituel». Cette traduction change totalement le sens du texte.

instincts corporels de Sara, et Jacques dans l'immolation que le vouloir s'impose pour obtenir la réconciliation. Dans la même perspective, estimant que la pénitence constitue un second baptême pour la rémission des péchés (cf. IV 723,17-22), Jacques incite le fidèle à imiter Abraham sacrifiant son fils et, par conséquent, à devenir prêtre pour lui-même en se sacrifiant dans le but de se procurer le pardon :

Sois pour toi-même (*la-qnūmah*) un prêtre vaillant, à l'instar d'Abraham,
et sacrifie ta voix, comme lui son (fils) unique, dans la maison du pardon.

I 677,17-18

Cependant, ce qui distingue Jacques de ses deux prédécesseurs, Aphraate et Éphrem, c'est l'accent qu'il met sur la participation active du fidèle au culte et, par-dessus tout, à l'un des grands sacrements, l'eucharistie. Pour lui, le fidèle s'implique dans la réception de la communion lorsqu'il prend le sang du Christ, faisant le signe de la croix sur ses lèvres en allusion au sang de l'Agneau répandu sur les portes des Hébreux (III 292,19-22). Jacques s'arrête aussi à la récitation du Notre Père, le « notre » exprimant une prière élevée par l'ensemble de la communauté orante, prêtre et fidèles confondus, et dont l'effet est la cohésion de la communauté dans une unité avec le Père (III 657,10-13). Plus encore, la communauté des fidèles s'unit au prêtre dans la récitation de la prière de l'épiclese :

Avec le prêtre toute la communauté supplie le Père
d'envoyer son Fils pour qu'il descende et demeure dans l'offrande.

III 657,6-7

Narsaï est beaucoup moins prolixe que les auteurs que nous venons d'étudier. Il les rejoint cependant en privilégiant un langage cultuel pour l'offrande des fidèles. Ainsi, parlant du sacrifice d'Abel offert avec « pureté de cœur », il invite le croyant à l'imiter, offrant « un sacrifice de pureté de cœur qui ressemble au sien » (PP II 606,5-8). Ce caractère spirituel est imputé à l'offrande lorsqu'elle est qualifiée de sacrifice d'amour, contrairement aux sacrifices sanglants de l'Ancienne Alliance (II 145,20-21). Dans le *mīmrā* consacré à l'Église et au sacerdoce (II 144-156), l'offrande du prêtre est aussi désignée par « adoration d'amour » offerte « spirituellement » (II 144,4-5), réalisée ici-bas « symboliquement » (*razanāyit*), mais qui sera accomplie dans l'au-delà « en actes » (II 144,6-7).

Curieusement, Narsaï évoque le plus souvent l'offrande des fidèles dans un contexte eschatologique futuriste, où le Christ est présenté comme « prêtre » (II 23,10-11) et où les offrandes qui lui sont présentées par les hommes sont « les sacrifices purs de leurs esprits » (II 23,4-5). En tant que Seigneur, le Fils joue le rôle de médiateur, permettant aux fidèles de chanter la gloire du Créateur qu'ils ne peuvent pas voir et, en retour, de

se procurer grâce à la vision de son corps le repos de leurs facultés (*zaw'ē*) (II 23,12-16). Cette offrande dans l'au-delà est encore assimilée à « des sacrifices purs » de l'esprit, à une « louange par la voix des sens spirituellement », laquelle louange est adressée à celui qui est caché dans « le temple de son corps » (McLeod v 225-230). Offrande probable de tous les croyants, y compris les prêtres, au seul grand prêtre officiant dans l'au-delà, la louange ne constitue-t-elle pas le type parfait du sacrifice qui caractériserait chaque offrande ici-bas, y compris celle des fidèles ? On est en droit d'y souscrire en partant de la conception que se fait Narsaï d'une similitude entre l'office cultuel qui a lieu dans le sanctuaire terrestre et son reflet qui se déroule dans le Saint des Saints, au ciel (cf. II 144,4sv). Quoi qu'il en soit, c'est dans la célébration de l'eucharistie que se révèle une participation active des fidèles. Comme nous l'avons déjà signalé, et Narsaï rejoint une position proche de celle de Jacques, le rôle de la communauté dans l'eucharistie est bien visible par l'amen qui vient sceller les paroles du prêtre qui exprime le mystère. C'est surtout pour l'épiclese que le prêtre, jouant le rôle de médiateur, recueille la demande de toutes les bouches des participants, qu'il élève au Père pour le supplier d'envoyer sa puissance invisible sur l'offrande²⁰. Ceci dit, il reste que la réflexion que donne Narsaï sur le sacerdoce commun est de l'ordre de l'allusion, et on la trouve exposée sans aucune argumentation théologique sur son rapport au baptême, et sans aucune discussion portant sur sa conception, ou sur ses fonctions.

Le sacerdoce et la femme

Objet de débats passionnés dans le contexte actuel, notamment avec l'émergence du droit de la femme à être l'égale de l'homme, la question du sacerdoce de la femme se pose aussi dans cette perspective pour les écrivains syriaques. Autrement dit, l'intérêt que manifestent nos auteurs pour un possible accès de la femme au sacerdoce ne s'explique guère par des raisons théologiques, telles que le choix par Jésus d'un groupe de disciples mâles, ou une mission propre qui leur serait réservée. C'est encore moins la seule présence des Douze lors de la célébration de la dernière Cène qui retient l'attention de nos écrivains. Se préoccupant peu de critères et d'argumentations théologiques, leur réflexion est fondée principalement sur des données relatives à la création, même si un recours à des femmes dans l'économie du salut vient étoffer et étayer leur argumentaire.

Il nous est malheureusement impossible d'exposer les différentes appréciations que portent nos écrivains sur la femme. Contentons-nous de souligner que, malgré des jugements estimés sévères et qui relèvent le plus souvent de considérations culturelles²¹,

20 Cf. *supra*, p. 493.

21 Cf., par exemple, l'analyse que consacre Molenberg, *Reproof* (l'article en entier) aux vices

l'attitude positive à l'égard de la femme finit par l'emporter. C'est ce qu'a démontré Brock dans l'étude qu'il consacre à Éphrem et à sa position positive par laquelle il défend la femme dans l'A.T.²² La même conclusion peut être soutenue de la perception que se font Jacques et Narsaï de la femme²³. À vrai dire, c'est à la lumière de cette oscillation entre une vision supposée négative et la conception positive de la femme que nos auteurs envisagent la possibilité de son accès au sacerdoce et à ses fonctions. Toutefois, c'est moins en abordant le sujet de front qu'en y renvoyant par allusions que nos auteurs imputent à la femme des titres et des fonctions « sacerdotaux ».

En parcourant les écrits de nos auteurs, on est frappé par la richesse du langage qu'ils emploient pour désigner ou caractériser des titres ou des fonctions donnés aux femmes, lesquels sont en principe réservés aux ministres sacerdotaux. Cette ouverture du langage a du moins l'avantage d'attribuer symboliquement aux femmes des fonctions que, d'office, elles ne pratiquent pas, ce qui témoigne en même temps d'une ouverture d'esprit digne d'être louée. Il faut cependant avouer que la question du sacerdoce de la femme ne se pose pas à nos auteurs, encore moins prend-elle l'importance qu'elle a aujourd'hui, même si Jacques se trouve contraint à prendre position en s'y opposant complètement. Contrairement à l'esprit fondamentaliste qui se fixe sur la littéralité des textes en les figeant et en les enfermant dans une perspective idéologique, l'ouverture d'esprit qu'affichent nos auteurs permet d'aborder leurs textes en y percevant la force secrète qui les habite, qu'il importe de dévoiler au grand jour. Cela n'en reflète pas moins une conviction d'après laquelle les textes sacrés sont porteurs d'une richesse inouïe de sens, qu'il est préjudiciable de traduire dans des formules rigides qui les appauvrissent et les privent de leur force salutaire.

La position d'Aphraate semble osciller entre une exclusion des femmes de tout service cultuel officiel et sa reconnaissance implicite que certaines d'entre elles accomplissent des tâches prédestinées aux prêtres. Conseillant aux membres de l'Ordre de ne

qu'attribue Narsaï à la femme, et sa thèse d'après laquelle celui-ci reprend aux cercles ascétiques une liste de huit vices imputés à la femme (p. 70).

22 Brock, *Ephrem on Women*, où l'auteur considère essentiellement trois femmes, Sara, Tamar et l'épouse de Potiphar. Au sujet de Sara qui a été contrainte d'avoir une relation sexuelle avec le Pharaon, Brock estime qu'Éphrem est parmi les rares Pères de l'Église à avoir défendu l'idée d'après laquelle la victime du viol est innocente si son vouloir s'est opposé à l'acte de son agresseur (p. 38). Par ailleurs, allant contre le courant et la mentalité de l'époque, Éphrem refuse d'accuser la seule femme d'adultère et, s'adressant à l'homme, il lui fait savoir que son adultère est autant répréhensible et les dégâts qui s'en ensuivent encore plus importants (CH 8,2-7).

23 Jacques s'évertue à démontrer l'égalité de la femme avec l'homme, en prouvant qu'elle possède une capacité de connaissance égale à la sienne (IV 299,3-8), et des vertus qui font d'elle une source de biens pour son mari (IV 299,21-300,6). Narsaï fonde l'égalité homme/femme sur le « penchant » qui est le même chez les deux et qui, s'il n'est pas vicié par le mauvais usage, est jugé bon et pur (I 205,4-11).

pas vivre en compagnie des femmes, Aphraate donne, parmi de multiples exemples instructifs, le cas de Josué qui « ne quittait pas la tente » (Ex 33,11), laquelle tente, explique-t-il, était interdite d'accès aux femmes qui devaient prier à son entrée (Ex 38,8) (1 261,20-26)²⁴. Comme si Aphraate admettait sans discussion que la femme, du moins tel qu'il est prescrit dans l'A.T., n'est pas apte à assumer de service cultuel officiel. En revanche, il exalte le rôle de la femme dans des domaines qu'on aurait supposé relever de la seule compétence masculine. Ainsi, note-t-il, plusieurs tentatives de réconciliation étaient-elles entamées par des « gens sages », et cela « non seulement par des hommes, mais aussi par des femmes » (1 596,5-6) : la femme de Téqoa qui réconcilia Absalom et David (2 S 14,1-24), la femme qui rétablit la paix en Israël en négociant un accord avec Joab, suivant lequel la ville est sauvegardée en contrepartie de la livraison de Sheba, fils de Bikri (2 S 20,14-22), Debora qui « rendait la justice » en Israël (Jg 4,4), Yaël qui écarta le danger que représenta Sisera (cf. Jg 4,17-22) et Rebecca qui réconcilia Ésaü et Jacob en envoyant ce dernier chez Laban (Gn 27,43-45) (1 596,6-597,9). Cette réconciliation facilitée et rendue possible par des femmes est mise en rapport avec le Fils comme le Réconciliateur entre l'homme et le Père (1 597,10-22). Si les différentes réconciliations réalisées par l'intermédiaire des femmes visent à résoudre des conflits provoqués par les êtres humains, le rapport qu'Aphraate établit entre elles et le Fils réconciliateur les investit d'une dimension spirituelle, presque « sacerdotale », le Fils étant le grand prêtre grâce à son sacrifice qui réconcilie le monde avec Dieu.

Une autre fonction, la prophétie, est attribuée aux femmes qu'Aphraate évoque dans un discours où il exalte la grandeur de certaines femmes : Myriam, Anne, Hulda, Debora et Marie, « la mère du grand prophète » (1 657,12-19)²⁵.

Quant à Éphrem, celui-ci voit la prophétie servie par des femmes, notamment à l'occasion de la naissance du Fils. Ce jour-là, dit Éphrem, des femmes, Sara, Anne et même Ève (Nat 13,2-3.5) se transforment en cithares par lesquelles la « force cachée » de l'Esprit « prophétisait par leurs paroles » qui annoncent le salut à venir (Nat 13,1). Au sujet du Fils et de son salut débutant avec sa naissance, Éphrem ne mentionne pas d'autres prophétesses citées par Aphraate. Ailleurs, dans CGEx, l'auteur s'interroge sur la raison qui amena à donner le titre de prophétesse à Myriam, et il y répond en assimilant Myriam à la femme d'Isaïe « qui l'honora en l'appelant nominalement prophétesse, bien qu'elle ne le soit pas » (CGEx 145,22-24)²⁶.

24 Dans 1 616,21, Aphraate cite presque littéralement le texte de la Peš de 1 S 2,22, où il est dit que les deux fils du prêtre Éli « outragent » (*mša'ran*) – Aphraate utilise *ša'ar*, au passé – les femmes qui priaient *dans* (c'est nous qui soulignons) la tente temporelle.

25 M.-J. Pierre fait remarquer, p. 656, n. 65, que *T.B. Magilla* 14a fournit une liste de sept prophétesses, Abigail étant absente chez Aphraate qui ajoute Marie, la mère de Jésus.

26 Se fondant sur Lehrman, *Midrash Rabbah* 3,20 et Le Déaut, *Tg du Pentateuque*, 2,129, n. 19,

La fonction à laquelle participe la femme et sur laquelle insiste Éphrem est la prédication, qu'il trouve mise surtout en œuvre par la Samaritaine. En la comparant à la Vierge Marie qui enfanta Jésus comme enfant, la Samaritaine « l'enfanta comme adulte », à Sichem, « une lumière pour les ténèbres » (Virg 23,4). Les deux femmes l'ont reçu et conçu par les oreilles, la Vierge l'enfantant dans la crèche, la Samaritaine « dans les oreilles de ses auditeurs » (Virg 23,5). De plus, eu égard aux apôtres, la Samaritaine peut se prévaloir du fait qu'elle ne les précède pas seulement par la prédication, mais que sa prédication s'adresse à des peuples qui sont interdits aux apôtres (Virg 23,7). Une telle interdiction de la prédication aux nations païennes est répétée au sujet de la Cananéenne qui, louée par le Fils pour son audace, a vaincu la justice divine et sa loi qui est de ne proclamer la Bonne Nouvelle qu'au peuple juif (Mt 15,24) (Virg 26,9). Toutefois, convaincu que la prédication ne se fait pas uniquement par la parole, Éphrem fait valoir l'enseignement fourni par le geste de la pécheresse qui, oignant les pieds du Seigneur, les baises (Lc 7,38), enseignant à l'Église « d'embrasser le corps (eucharistique) qui sanctifie tout » (Virg 26,4).

Une autre allusion dans l'œuvre poétique d'Éphrem au rapport désordonné entre Ève et Adam, qui sera développé par Narsaï et exploité par Jacques, est l'accusation portée contre Ève d'avoir voulu dérober à Adam le « premier rang » en mangeant la première du fruit défendu (Eccl 45,5). Comme on le verra, Jacques s'appuie sur cette accusation pour imputer à Ève le projet dissimulé d'arracher le sacerdoce à Adam. Cette idée éphrémiennne est amplement expliquée dans CGEx, où l'auteur fait valoir ce qui est donné au seul Adam, à savoir le pouvoir et la seigneurie sur toute chose, aussi bien que la sagesse qui l'habilite à donner les noms aux autres créatures (CGEx 31,3-19 et 33,5-6.27-28). En voulant manger la première du fruit de l'arbre, Ève projetait de devenir « chef de son chef », lui commander, devenir « dieu », ou, comme le dit l'auteur, devenir plus « ancienne » que lui par la divinité, elle qui est plus jeune que lui par l'humanité (CGEx 38,1-9). L'auteur rejoint ce qui est dit dans le texte déjà cité, Eccl 45,5, à savoir qu'Ève voulait avoir « le premier rang ».

Sur plusieurs points, Jacques se montre un bon disciple d'Éphrem, notamment au sujet des deux thèmes de la prédication ou de l'enseignement, tous deux exercés par des femmes. Ainsi, à la suite du maître, il présente la Samaritaine comme prédicatrice de la Bonne Nouvelle à son peuple (II 305,3-4). Mais plus qu'Éphrem, il la considère comme une conscience critique pour les apôtres afin qu'ils ne « s'enorgueillissent pas sur le chemin du kérygme » (II 306,9-10)²⁷. Si, en revanche, Éphrem ne voit dans le comportement de la pécheresse qu'un enseignement donné aux fidèles qui communient au corps eucharistique, Jacques reconnaît qu'elle partage la grandeur des apôtres

J. Amar and E.G. Mathews, *St Ephrem the Syrian. Selected Prose Works* (Fathers of the Church, 91), Washington, D.C., 1994, p. 254, donnent les sources juives de la prophétie de Myriam qui, relève-t-on, annonce la naissance de Moïse.

27 Cf. *supra*, p. 54.

« dans le kérygme » (II 421,19-20). Pour traduire l'importance de son message, Jacques assimile la pécheresse aux apôtres, en disant qu'elle fait partie du « groupe (*tegmā*) des apôtres » (III 255,10), ou qu'elle est placée « sur l'édifice (*benyanā*) des apôtres » (II 422,9-10), avec cette note affective placée dans la bouche de Jésus qui lie sa mémoire à elle à son kérygme à lui (II 425,21-22). L'enseignement à proprement parler est attribué à l'hémorroïsse qui, enseignante pour elle-même (v 529,6), finit par être choisie par Jésus pour peindre le type (*tūfsā*) de son enseignement (*malfanūteh*, qu'on peut aussi traduire par « sa doctrine ») (v 529,8-9).

Ce qui singularise Jacques par rapport à Éphrem, c'est le titre de « disciples » (*talmī-datā*) – au féminin pluriel en syriaque – qu'il donne à certaines femmes, surtout celles qui ont suivi Jésus jusqu'à la tombe, tenant compagnie aux anges (I 582,22-583,1). Appelées les bien-aimées de Jésus (II 606,1), elles sont les premières à être les témoins de la résurrection du Seigneur²⁸, avant même les apôtres (Ril VI 632,10-15; 642,5-13).

Une sorte de dépréciation commence à pointer lorsque, à la suite d'Éphrem, Jacques interprète la différence dans les rangs qu'occupent Ève et Adam selon une perspective plus radicale que le maître, en durcissant la thématique fondamentale qui s'y rapporte. En effet, tout comme Éphrem, Jacques maintient les prérogatives dont jouit Adam: d'abord, il est seul quand il découvre les créatures, ce qui le rend plus ancien (*qašīšā*) par rapport à sa compagne (III 120,13-14), Ève n'étant pas encore venue à l'existence (III 117,2-7); ensuite, par le don des noms, il est constitué « compagnon de Dieu » (*d-alahūtā*; litt.: de la divinité) (III 118,16-17) et du fait qu'il est le seul héritier du monde, il en est le seul seigneur (*marā*) (III 119,18-19), Ève ne venant à l'existence qu'après le règne d'Adam sur les créatures (III 120,17-18). Ce n'est qu'ensuite (*w-ken*), écrit Jacques, qu'apparaît Ève « au second rang » (*b-dargā da-trēn*) (III 120,5-8). Cela explique que c'est par rapport à Adam comme chef qu'Ève se situe à un rang second. De ce qui précède, il s'ensuit que le second rang auquel est reléguée Ève n'est pas la conséquence de son péché, comme chez Éphrem, mais qu'il répond à une intention divine de ne pas établir deux seigneurs sur la création (III 120,19-20, déjà cité). Est-ce à dire que la dignité d'Adam et d'Ève, de l'homme et de la femme, et par conséquent le rang qu'occupe Ève et la femme, sont déterminés d'avance, dans l'intention de Dieu, avant toute intervention humaine?

Dans une hymne, Jacques évoque le péché commis par Ève, mais il continue à soutenir qu'Adam est la « tête » et Ève le « talon » et qu'il est important, par conséquent, qu'Ève ne cherche pas à accomplir une fonction qui revient exclusivement à Adam. Plaçant le péché d'Ève comme l'antipode de ce qui doit se réaliser au paradis, où ce sont les hommes qui cueillent et distribuent la vie au monde (II 314,3-4), Jacques choisit de l'appliquer au sacerdoce :

28 III 609,10; 612,19-20; 614,16-17; Lettres 240,4-6; BedS 814,11-12.

Là où, par impiété, la femme transgressa le sacerdoce,
la mort régna à cause du ministère qui est injuste.

II 314,5-6

Ayant osé s'emparer la première du fruit défendu, ici en l'occurrence du sacerdoce, Ève se voit condamnée par Jacques : il n'est pas bon que le talon se hisse au-dessus de la tête (II 314-7-8). Pour rétablir l'ordre, il est urgent de remettre la tête à sa place, c'est-à-dire au-dessus du talon, ce qui se traduit ainsi dans l'application au sacerdoce :

Que les hommes officient dans la maison du pardon, conformément à leur
création (*aykan da-bren*; litt. : comme ils sont créés),
et les femmes se tiennent derrière les hommes, conformément à leur création
(*ayh da-mkanan*; litt. : comme elles sont créées).

II 314,15-16

Ainsi donc, deux fonctions distinctes et séparées sont attribuées à d'Adam et à Ève : à l'homme revient l'exercice du culte et à la femme l'occupation des enfants (II 315,1-2)²⁹.

Par cette exégèse, il est important de savoir si Jacques défend une vérité éternelle sur le statut de la femme et de son rapport au sacerdoce, ou s'il entreprend d'interpréter des textes scripturaires qu'il cherche à appliquer au sacerdoce. Comment Jacques concilie-t-il ce qu'il dit d'Ève qui dérobe un sacerdoce auquel elle n'a pas droit d'accès avec l'éloge qu'il accorde à certaines femmes qu'il élève au rang d'apôtres et qui, à ce titre, donnent des leçons de modestie à ces derniers ? Ou encore, comment parvient-il à exalter la prédication de certaines femmes qui, du vivant même du Maître, brisent la loi qui imposait une prédication au seul peuple juif, comme il ressort des paroles de Jésus à la Cananéenne, ou comme on le constate du kérygme que la Samaritaine adresse à son propre peuple ?

Narsai n'aborde pas, pas même par allusion, la question du sacerdoce de la femme. Encore moins renvoie-t-il à des traits ou à des fonctions appartenant au sacerdoce masculin, dont la femme serait dotée ou qu'elle serait habilitée à exercer. Ainsi ne trouve-t-on pas chez lui des allusions à la prédication pratiquée par des femmes, comme chez Éphrem et Jacques, ni à leur aptitude à la prophétie, comme chez Éphrem. Il ne les appelle jamais « disciples », comme chez Jacques. En un mot, rien ne filtre chez lui qui aurait suggéré que la femme serait destinée à un service cultuel, de caractère nettement sacerdotal.

29 Cf. I Tm 2,15, où Jacques lit qu'Ève est sauvée en se dépensant « pour » (*meṭūl*) ses enfants, d'après la vs, et non pas qu'elle est sauvée grâce à (*byad*) la foi de ses enfants, comme lit la Peš; cf. notre *Saint Paul*, p. 249.

Quant au lien que Jacques établit entre la manducation du fruit défendu et le désir de la femme de s'accaparer le sacerdoce, il est totalement inconnu de Narsaï qui, en revanche, rapporte l'ambition d'Ève de se hisser au-dessus d'Adam et de lui dérober son rang. C'est dans cette perspective qu'interprétant la décision d'Ève de manger la première du fruit de l'arbre, Narsaï y lit son intention de dérober « le nom de dieu » (*šem alahā*)³⁰ (II 201,6; Gignoux IV 154), de devenir « dieu » (II 201,5-6). À vrai dire, « devenir dieu » équivaut dans la perspective de Narsaï au désir qu'a Ève de s'élever au-dessus de son mari (II 354,3-4), d'occuper un rang supérieur à son rang et de devenir « tête »³¹. Sur un ton quelque peu sarcastique, comme si Narsaï voulait s'aventurer dans l'étude de la psychologie de la femme, il va jusqu'à dire d'Ève que « si elle pouvait, elle aurait désiré devenir homme » (II 363,3-4). Ce qui est effectivement en jeu, c'est tout simplement le fait qu'Ève voulait arracher le « pouvoir » (*šūlṭanā*) donné à Adam (II 363,4) et qui s'exprime essentiellement par le don des noms aux animaux. Mais le résultat d'une telle tentative entreprise par Ève est grandement néfaste, car elle porte atteinte à « l'ordre établi de la création » (II 363,5).

Ce qui vient d'être exposé ne visait qu'à prouver que Narsaï, contrairement à Jacques, ne tire aucune conséquence du péché d'Ève sur l'ordre sacerdotal. De plus, le péché commis n'a non plus aucune incidence sur l'égalité de l'homme et de la femme que Narsaï prend à cœur de souligner et de défendre.

30 Peut-être faut-il lire dans Gignoux IV 154 *teḥtūf* (dérober) à la place de *teqtūf* qui signifie littéralement « cueillir », que Gignoux traduit par « obtenir », même s'il faut bien reconnaître que la leçon *teqtūf* a un aspect séduisant du fait que le péché d'Ève consiste à « cueillir » le fruit défendu, ce qui justifierait l'emploi de « cueillir » le « nom de Dieu ».

31 II 201,6-7; 354,3; 363,3.

Bibliographie

N.B. Dans cette bibliographie ne figurent que les œuvres que nous citons ou discutons dans notre travail. Du fait que les publications relatives au domaine syriaque se font de plus en plus nombreuses – preuve étant les différentes bibliographies spécialement dédiées à ce domaine –, il était impossible de tout inclure dans la nôtre, et cela au risque de passer sous silence des recherches valables, mais qui n'ont pas de rapport avec le thème que nous étudions. Une autre remarque importante: pour éviter de confondre M.-J. Pierre, la traductrice de l'œuvre d'Aphraate, avec l'apôtre Pierre, nous sommes contraint de citer le nom de l'auteure avec les initiales de son prénom.

Les sources

Aphraate

Dm = J. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PS 1,2, Paris, 1894, 1907.

M.-J. Pierre = *Aphraate le sage persan: Les Exposés*, trad. du syriaque, introduction et notes par M.-J. Pierre, 2 vol. (SC, 349), Cerf, Paris, 1988-1989 (cité ci-après pour l'introduction: M.-J. Pierre, *Introduction*).

Éphrem

Az = E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen (De Azymis, de Crucifixione, De Resurrectione)* (CSCO, 248/249 = Syr. 108/109), Louvain, 1964.

CGEx = R.M. Tonneau, *Sancti Ephraemi Syri in Genesim et in Exodum commentarii* (CSCO, 152/153 = Syr. 71/72), Louvain, 1955.

CH = E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses* (CSCO, 169/170 = Syr. 76/77), Louvain, 1957.

Crucif = cf. Az.

CNis = E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena I* (CSCO, 218/219 = Syr. 92/93), Louvain, 1961, et II (CSCO 240/241 = Syr. 102/103), Louvain, 1963.

Eccl = E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Ecclesia* (CSCO, 198/199 = Syr. 84/85), Louvain, 1960.

Epiph = cf. Nat.

HdF = E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* (CSCO, 154/155 = Syr. 73/74), Louvain, 1955.

Ieiun = E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Ieiunio* (CSCO, 246/247 = Syr. 106/107), Louvain, 1964.

LPub = S. Brock, *Ephrem's letter to Publius*, dans *LM* 89 (1976), 261-305.

- Nat = E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)* (CSCO, 186/187 = Syr. 82/83), Louvain, 1959.
- NatSog = *Carmina sogyata* (cf. Nat).
- Parad = E. Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum* (CSCO, 174/175 = Syr. 78/79), Louvain, 1957.
- Parad-Eccl = *De Ecclesia* (hymne de 15 strophes, éditée par Beck à la fin des *Hymnes sur le Paradis*).
- PrRef = C.W. Mitchell, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, vol. I, Londres, 1912; vol. II, A.A. Bevan and F.C. Burkitt, Londres, 1921.
- Resur = cf. Az.
- SdF = E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones de Fide* (CSCO, 212/213 = Syr. 88/89), Louvain, 1961.
- SdDN = E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermo de Domino Nostro* (CSCO, 270/271 = Syr. 116/117), Louvain, 1966.
- Virg = E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate* (CSCO, 223/224 = Syr. 94/95), Louvain, 1962.

Jacques

- Alw = K. Alwan, *Quatre homélies métriques sur la création* (CSCO, 509/510 = Syr. 214/215), Louvain, 1989.
- I,II,III,IV,V = *Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis*, 5 vol. éd. P. Bedjan, Paris-Leipzig, 1905-1910 (texte syriaque).
- BedA = *Acta Martyrum et Sanctorum*, 7 vol., éd. P. Bedjan, Paris, 1890-1897 (texte syriaque).
- BedS = *S. Martyrii, qui et Sahdona, quæ supersunt omnia*, éd. P. Bedjan, Paris, 1902 (texte syriaque).
- CJ = *Homélies contre les Juifs*, éd. et trad. par M. Albert (PO, 38, fasc. 1), Turnhout, 1976.
- Lettres = G. Olinder, *IACOBUS Sarugensis, Epistulae quotquot supersunt* (CSCO 110 = Syr. 57), Paris, 1937 (Réimpr. Anast. dans CSCO, Louvain, 1952).
- Les Lettres de Jacques de Saroug*, trad. fr. par Micheline Albert (*Patrimoine Syriaque*, 3), Kaslik, Liban, 2004.
- Ril = Fr. Rilliet, *Jacques de Saroug: six homélies festales en prose* (PO, 43, fasc. 4), Turnhout, Belgique, 1986.

Narsai

- I II = A. Mingana, *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina*, I-II, Mossoul, 1905.
- Connolly, *Liturgical Homilies* = R.H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai* (Texts and Studies 8.1), Cambridge, 1909.
- Gignoux = Ph. Gignoux, *Homélies de Narsai sur la Création* (PO, 34,3-4), Brepols, Turnhout-Paris, 1968.

- Frishman = J. Frishman, *The Ways and Means of the Divine Economy. An Edition, Translation and Study of Six Biblical Homilies by Narsai* (Diss. Leiden), 1992 (l'introduction et les commentaires seront cités ci-après comme Frishman, *Ways and Means T.*).
- McLeod = F.G. McLeod, *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension* (PO, 40,1), Brepols, Turnhout, 1979.
- PP I II = *Homilies of Mar Narsai published by the Patriarchal Press I-II*, San Francisco, 1970.
- Sim = E.P. Siman, *Narsai. Cinq homélies sur les paraboles évangéliques*, Paris, 1984.

Autres sources

- CDiat = *Commentaire de l'Évangile Concordant. Texte syriaque* (Manuscrit Chester Beatty, 709), éd. et trad. par L. Leloir, Dublin, 1963; Folios additionnels (Chester Beatty Monographs, 8), Leuven et Paris, Peeters, 1990.
- Comm. in Ev. = *St Ephrem, an exposition of the Gospel* (CSCO, 291/292 = *Scriptores Armeni* 5/6), Louvain, 1968.
- Did. Apost. = *The Didascalia Apostolorum in Syriac, I-II*, éd. et trad. par A. Vööbus (CSCO, 401-402. 407-408 = Syr. 175-176. 179-180), Louvain, 1979.

Littérature

- Abramowski, *Jesu Verlassenheitsruf* = L. Abramowski, *Narsai, Ephräm und Kyrill über Jesu Verlassenheitsruf Matth. 27,46*, dans *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, éd. par H.-J. Feulner, E. Velkovska and R.F. Taft, S.J. (OCA, 260), Rome, 2000.
- Arickapillil, *Pneumatological vision* = I. Arickapillil, *The Pneumatological Vision of Mar Narsai*, dans *Harp* 8-9 (1995-1996), 195-208.
- Ashbrook Harvey, *Scent of Salvation* = S. Ashbrook Harvey, *St Ephrem on the scent of salvation*, dans *JTS N. S.* (1998), 109-128.
- Beck, *Ascetisme* = E. Beck, *Ascetisme et monachisme chez saint Éphrem*, dans *OS* 3 (1958), 273-298.
- Beck, *Baptême* = E. Beck, *Le baptême chez St. Ephrem*, dans *OS* 1 (1965), 111-130.
- Beck, *besrā und pagrā* = E. Beck, *Besrā (sarx) und pagrā (sōma) bei Ephräm dem Syrer*, dans *OC* 70 (1986), 1-22.
- Beck, *Bildtheologie* = E. Beck, *Zur Terminologie von Ephräms Bildtheologie*, dans M. Schmidt et C. Fried. Geyer (éd.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Eistäter Beiträge, 4), Regensburg, 1982, p. 239-277.
- Beck, *Bild vom Sauerteig* = E. Beck, *Das Bild vom Sauerteig bei Ephräm*, dans *OC* 63 (1979), 1-19.

- Beck, *Bild vom Weg* = E. Beck, *Das Bild vom Weg mit Meilensteinen und Herbergen bei Ephräm*, dans *OC* 65 (1981), 1-39.
- Beck, *Eucharistie* = E. Beck, *Die Eucharistie bei Ephräm*, dans *OC* 38 (1954), 41-67.
- Beck, *ComParad* = E. Beck, *Ephraems Hymnen über das Paradies* (SA, 26), Rome, 1951.
- Beck, *Dōrea und charis* = E. Beck, *Dorea und charis. Die Taufe. Zwei Beiträge zur Theologie Ephräms des Syrers* (CSCO, 457 = subs., 72), Louvain, 1984.
- Beck, *Paradiso xv* = E. Beck, *Ephraems Hymnen de Paradiso xv*, 1-8, dans *OC* 62 (1978), 24-35.
- Beck, *Polemik gegen Mani* = E. Beck, *Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer im Rahmen der zeitgenössischen griechischen Polemik und der des Augustinus* (CSCO, 391 = subs., 55), Louvain, 1978.
- Beck, *Psychologie* = E. Beck, *Ephräms des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre* (CSCO, 419 = subs., 58), Louvain, 1980.
- Beck, *Reden* = E. Beck, *Ephräms Reden über den Glauben, ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen* (SA, 33), Rome, 1953.
- Beck, *Symbolum-Mysterium* = E. Beck, *Symbolum Mysterium bei Aphraat und Ephräm*, dans *OC* 42 (1951), 19-40.
- Beck, *Theologie*, E. Beck, *Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben* (SA, 21), le Vatican, 1949.
- Bou Mansour, *Défense de la liberté* = T. Bou Mansour, *La défense éphrémienne de la liberté contre les doctrines marcionite, bardésanite et manichéenne*, dans *OCP* 50 (1984), 331-346.
- Bou Mansour, *Introduction à l'Esprit Saint* = T. Bou Mansour, *Introduction à l'Esprit Saint*, dans Joseph Hage, *L'Esprit Saint chez saint Éphrem de Nisibe et dans la tradition antérieure* (BUSEK, 56), Kaslik, 2012.
- Bou Mansour, *Liberté* = T. Bou Mansour, *La liberté chez saint Éphrem*, dans *PdO* 11 (1983), 89-156; 12 (1984-1985), 3-89.
- Bou Mansour, *Liberté humaine* = T. Bou Mansour, *Aspects de la liberté humaine chez saint Éphrem le syrien*, dans *ETL* 60 (1984), 252-282.
- Bou Mansour, *Pensée symbolique* = *La pensée symbolique de saint Éphrem le syrien* (BUSEK, 16), Kaslik, Liban, 1988.
- Bou Mansour, *Termes christologiques* = T. Bou Mansour, *Analyse de quelques termes christologiques chez Éphrem*, dans *PdO* 15 (1988/9), 3-19.
- Bou Mansour, *Saint Paul* = T. Bou Mansour, *Saint Paul dans la patristique syriaque* (BUSEK, 55), Kaslik, Liban 2010.
- Bou Mansour, *Syrische Theologie* = T. Bou Mansour, *Die syrische Theologie*, dans *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd 2/3, *Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien*, hg. v. Th. Hainthaler, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2002.
- Bou Mansour, *Théologie I et II* = T. Bou Mansour, *La théologie de Jacques de Saroug I-II* (BUSEK, 36, 40), Kaslik, Liban, 1993, 2000.

- Brock, *Baptismal Commentaries* = S. Brock, *Some early Syriac baptismal commentaries*, dans *OCP* 46 (1980), 20-61.
- Brock, *Baptismal Themes* = S. Brock, *Baptismal themes in the writings of Jacob of Sarugh*, dans *OCA* 205 (1978), 325-347.
- Brock, *Brief Outline* = S. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature* (Mōrān 'Eth'ō, 9), Kottayam, 1997.
- Brock, *Clothing metaphors* = S. Brock, *Clothing metaphors as a means of theological expression in the Syriac tradition*, dans M. Schmidt et C. Fried. Geyer (éd.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Eistätter Beiträge, 4), Regensburg, 1982, p. 11-40 (= *Studies in Syriac Christianity* XI).
- Brock, *Ephrem on Woman* = S. Brock, *Saint Ephrem on Woman in the Old Testament*, dans *Saint Éphrem. Un poète pour notre temps. CERO, Actes du Colloque XI*, Antélias, Liban, 2006, p. 36-44.
- Brock, *Epicleses* = S. Brock, *Towards a typology of the Epicleses in the West Syrian anaphoras*, dans H.-J. Feulner, E. Velkovsa et R.F. Taft (éd.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (*OCA*, 260), Rome, 2000, p. 173-189 (= *Fire from Heaven* VIII).
- Brock, *Fire* = S. Brock, *Fire from heaven: from Abel's sacrifice to the Eucharist. A theme in Syriac Christianity* (*StPatr*, 25), Leuven, 1993 (= *Fire from Heaven* V).
- Brock, *Fire from Heaven* = S. Brock, *Fire from Heaven: Studies in Syriac Theology and Liturgy* (Variorum Collected Studies Series CS, 863), Aldershot, 2006.
- Brock, *From Annunciation* = S. Brock, *From Annunciation to Pentecost: The Travel of a Technical Term*, dans *Eulogema. Studies in Honor of Robert Taft SJ*, E. Carr, S. Parenti, A.-A. Thiermeyer et E. Velkovska (éd.) (*SA*, 110), Rome, p. 71-91 (= *Fire from Heaven* XIII).
- Brock, *Holy Spirit* = S. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition* (Gorgias Eastern Christian Studies, 12), Piscataway, NY, 2013.
- Brock, *Invocations* = S. Brock, *Invocations to/for the Holy Spirit in Syriac liturgical texts: some comparative approaches*, dans R.F. Taft et G. Winkler (éd.), *Comparative Liturgy fifty years after Anton Baumstark (1872-1948)* (*OCA*, 265), Rome, 2001 (= *Fire from Heaven* IX).
- Brock, *Jewish traditions* = *Jewish traditions in Syriac sources*, dans *JJS* 30 (1979), 212-232 (= *Studies in Syriac Christianity* IV).
- Brock, *L'œil de lumière* = S. Brock, *L'œil de lumière. La vision spirituelle de saint Éphrem* (Spiritualité orientale, 50), Abbaye de Bellefontaine, 1991.
- Brock, *The Lost Os* = S. Brock, *The lost Old Syriac at Luke 1:35 and the earliest Syriac terms for the incarnation*, dans W.L. Petersen (éd.), *Gospel Traditions in the Second Century*, Notre-Dame, 1989, 117-131 (= *Fire from Heaven* X).
- Brock, *maggnanuta* = S. Brock, *Maggnanuta: a technical term in East Syrian spirituality and its background*, dans *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux* (*Cahiers d'orientalisme*, 20), Genève, 1988, p. 121-129.

- Brock, *Mot ܡܠܬܐ* = S. Brock, *l'arrière-plan du mot ܡܠܬܐ*, dans *Péché et Réconciliation hier et aujourd'hui*, CERP, Actes du Colloque IV, Antélias, Liban, 1997.
- Brock, *Mysteries* = S. Brock, *The Mysteries Hidden in the Side of Christ* [Jn 19:34 in Syriac tradition], dans *Sobornost* 7:6 (1978), 462-472.
- Brock, *On Paradise* = S. Brock, *Saint Ephrem the Syrian. Hymns on Paradise* (Introduction and Translation), Crestwood, NY, 1990.
- Brock, *Pasaḥ* = S. Brock, *An early interpretation of pasaḥ: 'aggen in the Palestinian Targum*, dans *Interpreting the Hebrew Bible: Essays in Honour of E.I.J. Rosenthal*, éd. J.A. Emerton and S.C. Reif, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- Brock, *Poet as Theologian* = S. Brock, *The Poet as Theologian*, dans *Sobornost* 7.4 (1977), 243-250.
- Brock, *Passover* = S. Brock, *Passover Annunciation and Epiclesis. Some remarks on the term aggen in the Syriac versions of Lk. 1:35*, dans *NT* 24 (1982), 222-233 (= *Fire from Heaven* XII).
- Brock, *Priesthood* = S. Brock, *The Priesthood of the Baptised: Some Syriac Perspectives*, dans *Sobornost/ECR* 9.2 (1987), 14-22.
- Brock, *ruaḥ elohim* = *The ruaḥ elohim on Gn 1,2 and its reception history in the Syriac Tradition*, dans J.M. Auwers et A. Wénin (éd.), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert (BETL, 144)*, Leuven, 1999 (= *Fire from Heaven* XIV).
- Brock, *Spirituality* = S. Brock, *Spirituality in the Syriac Tradition* (Mōrān 'Eth'ō, 2), Kottayam, 1989.
- Brock, *Syriac Christianity* = S. Brock, *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology* (Variorum Collected Studies, 357), Aldershot, 1992.
- Brock, *Syriac Studies* = S. Brock, *Syriac Studies. A Classified Bibliography* (1960-1990), (1991-2010), PdO, Kaslik, 1996, 2014.
- Brock, *Wedding Feast* = S. Brock, *The Wedding Feast of Blood on Golgotha, an Unusual aspect of John 19:34 in Syriac Tradition*, dans *Harp* 6.2 (1993), 121-134.
- Brock, *Word and Sacrament* = S. Brock, *Word and Sacrament in the writings of the Syrian Fathers*, dans *Sobornost* 6.10 (1974), 685-696.
- De Halleux, *Annonciation à Marie* = A. de Halleux, *L'annonciation à Marie dans le commentaire syriaque du Diatessaron*, dans *Aram* 5 (1993), 131-145.
- De Halleux, *Comput éphrémien* = A. de Halleux, *Le comput éphrémien du cycle de la Nativité*, dans *The Four Gospels, Festschrift Frans Neirynck*, éd. par Frans van Segbroeck, C.M. Tuckett, G. van Belle et J. Verheyden (BETL, 100.3), Leuven University Press/Peeeters, Leuven, 1992.
- De Halleux, *Éphrem théologien* = A. de Halleux, *Mar Éphrem théologien*, dans *PdO* 4 (1973), 35-54.
- De Halleux, *Éphrem le syrien* = A. de Halleux, *Saint Éphrem le syrien*, dans *RTL* 14 (1983), 328-355.
- De Halleux, *Ministère et sacerdoce* = A. de Halleux, *Ministère et sacerdoce*, dans *RTL* 18 (1987), 289-316. 429-453.

- De Halleux, *Philoxène* = A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain, 1963.
- De Vries, *Monophysiten* = W. de Vries, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten* (OCA, 125), Rome, 1940.
- De Vries, *Nestorianern* = W. de Vries, *Sakramententheologie bei den Nestorianern* (OCA, 133), Rome, 1947.
- Den Biesen, *Simple and Bold* = K. den Biesen, *Simple and Bold. Ephrem's Art of Symbolic Thought*, Gorgias Press, Piscataway, NY, 2006.
- Gignoux, *Doctrines eschatologiques* = P. Gignoux, *Les doctrines eschatologiques de Narsai*, dans OS 11 (1966), 321-353. 461-488; 12 (1967), 23-54.
- Golitzin, *Glory of God* = A. Golitzin, *The image and glory of God in Jacob of Serug's Homily «On the Chariot that Ezekiel the prophet saw»*, dans *Scrinium* 3 (2007), 180-212.
- Gribomont, *Triomphe de Pâques* = J. Gribomont, *Le triomphe de Pâques d'après S. Éphrem*, dans PdO 4 (1973), 147-189.
- Griffith, *Church of Syria* = S.H. Griffith, *Setting Right the Church of Syria: Saint Ephraem's Hymns against Heresies*, dans *The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R.A. Markus*, éd. par William E. Klingshirn et Mark Vessey, Michigan, 1999.
- Griffith, *Ephrem the Deacon* = S.H. Griffith, *Ephrem the Deacon of Edessa and the Church of the Empire*, dans T. Halton et J.P. Williman (éd), *Diakonia. Studies in Honor of R.T. Meyer*, Washington, DC, 1986, 22-52.
- Griffith, *Images of Ephraem* = S.H. Griffith, *Images of Ephraem: the Syrian Holy Man and his Church*, dans *Traditio* 45 (1989/90), 7-33.
- Griffith, *True Church* = S.H. Griffith, *The Marks of the «True Church» according to Ephraem's Hymns Against Heresies*, dans *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honor of Professor Han J.W. Drijvers*, éd. par G.J. Reinink et A.C. Klugkist (OCA, 80), Peeters, Louvain, 1999, p. 125-140.
- Jansma, *Ephrem on Genesis* = T. Jansma, *Ephrem on Genesis XLIV, 10*, dans PdO 4 (1973), 247-256.
- Jansma, *Narsai and Ephrem* = T. Jansma, *Narsai and Ephrem. Some observations on Narsai's Homilies on Creation and Ephrem's Hymns on Faith*, dans PdO 1 (1970), 49-68.
- Jansma, *Pensée de Narsai* = T. Jansma, *Études sur la pensée de Narsai: l'homélie n° 34: essai d'interprétation*, dans OS 11 (1966), 147-168. 265-290. 393-430.
- Joosten, *West Aramaic* = J. Joosten, *West Aramaic Elements in the Syriac Gospels. Methodological Considerations*, dans VI^e SympSyr 1992, éd. R. Lavenant (OCA, 247), Rome, 1994, p. 101-109.
- Kerschensteiner, *Altsyrische Paulustext* = J. Kerschensteiner, *Der altsyrische Paulustext* (CSCO, 315, subs. 37), Louvain, 1970.

- Kochuparampil, *Mystery Dimension* = J. Kochuparampil, *The Mystery Dimension of the Eucharistic Liturgy in Narsai's Liturgical Homilies*, dans *The Christian Orient* 27 (2006), 87-93.
- Kofsky et Ruzer, *Logos* = A. Kofsky et S. Ruzer, *Logos, Holy Spirit and Messiah. Aspects of Aphrahat's theology reconsidered*, dans *OCF* 73 (2007), 347-378.
- Kollamparampil, *Salvation in Christ* = T. Kollamparampil, *Salvation in Christ According to Jacob of Serugh. An Exegetico-theological Study on the Homilies of Jacob of Serugh on the Feasts of Our Lord*, Dharmaram, Bangalore, 2001.
- Konat, *Typological exegesis* = J. Konat, *Typological exegesis in the metrical homilies of Jacob of Serugh*, dans *PdO* 31 (2006), 109-121.
- Koonammakkal, *Divine Names* = T. Koonammakkal, *The Theology of Divine Names in the Genuine Works of Ephrem* (Mōrān 'eth'ō, 40), Kottayam, 2015.
- Molenberg, *Reproof* = C. Molenberg, *Narsai's memra on the reproof of Eve's daughters and the «tricks and devices» they perform*, dans *LM* 106 (1993), 65-87.
- Molitor, *Ämter* = J. Molitor, *Die kirchlichen Ämter und Stände in der Paulusexegese des hl. Ephrām*, dans *Die Kirche und ihre Ämter und Stände: Festgabe Kardinal Frings*, Köln, 1960.
- Morrison, *Biblical mirror* = C.E. Morrison, *Looking into the Biblical mirror: the lectio divina in the writings of St Ephrem and Aphrahat*, dans *The Bible today* 47.5 (2009), 323-327.
- Morrison, *Scenes* = C.E. Morrison, *Scenes from first and second Samuel retold in Aphrahat's fourteenth Demonstration, «Exhortatoria»*, dans *PdO* 36 (2011), 169-189.
- Muraviev, *Church Themes* = A.B. Muraviev, *True Vineyard: the Church Themes in St Ephrem*, in T. Hainthaler, F. Mali and G. Emmeneggar (éd.), *Heiligkeit und Apostolizität der Kirche*, Innsbruck, 2010, p. 303-308.
- Murray, *Church Unity* = R. Murray, *St Ephrem the Syrian on Church Unity*, dans *ECQ* 15 (1963), 164-176.
- Murray, *Symbols of Church* = R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Gorgias Press, Piscataway, NY, 2004.
- Nedungatt, *Typology of Peter* = G. Nedungatt, *The Typology of Peter in the Symbolic Theology of Aphrahat*, dans *OCF* 80 (2014), 291-328.
- Ortiz de Urbina, *L'évêque* = I. Ortiz de Urbina, *L'évêque et son rôle d'après saint Éphrem*, dans *PdO* 4 (1973), 137-146.
- M.-J. Pierre, *Membres de l'Ordre* = M.-J. Pierre, *Les «membres de l'Ordre», d'Aphraate au Liber Graduum*, dans *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église*, CERP, Actes du Colloque VI, Antélias, Liban, p. 11-35.
- Rouwhorst, *Hymnes pascales* = G.A.M. Rouwhorst, *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe* (Suppl. à VC 7.1-2), Leiden, 1989.
- Spurling, *Blessing of Judah* = H. Spurling, *The blessing on Judah: Ephrem and Jewish Exegesis*, dans *Harp* (2008), 85-101.

- Von Campenhausen, *Tradition und Leben* = H.Fr. von Campenhausen, *Tradition und Leben, Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge*, Tübingen, J.C. Mohr, 1960.
- Weitzman, *Peshitta Psalter* = M.P. Weitzman, *The Peshitta Psalter and Its Hebrew Vorlage*, dans *VT* xxxv, 3 (1985), 341-354.
- Yousif, *Eucharistie* = P. Yousif, *L'eucharistie chez saint Éphrem de Nisibe* (OCA, 224), Rome, 1984.

Index des mots syriaques

N.B. : Dans cet index, vu le grand nombre de termes syriaques translittérés dans notre étude, nous ne retiendrons que les mots-clés qui se rapportent directement au sacerdoce. Ce choix justifie la limitation de la liste à une centaine de termes. Pour gagner de l'espace, nous placerons sous un mot générique les dérivés des verbes et des substantifs qui lui appartiennent, lesquels seront cités après le mot générique quand celui-ci existe. Du fait que le 'ayn est une lettre en syriaque, tandis qu'il est une voyelle dans l'alphabet latin, nous le placerons au début de l'index.

'allanā, 'allanē 9, 25n61, 64, 32, 32n82, 33,
33n83-84, 34, 34n85-87, 35, 35n88-
89, 36, 37, 37n, 38, 38n, 43, 59, 62, 269,
269n14, 273, 273n29, 302, 345, 539, 540,
541, 543, 565
'amā, 'amē 28, 32, 32n80, 50, 110, 227, 237,
293, 302n84, 317
'amūdā 480
'anā, 'aneh 38, 268n12, 301, 301n82, 344
'erbē 220n71, 517n339
'eṭrā, 'eṭrayhūn 91n36, 210, 212, 219, 222,
222n75, 240
'idṭā 99, 103, 111n15, 151n32
'latā 288

a'ṭar, na'ṭar, ma'ṭar 67-68n29, 222n75,
275n34, 277n
abahatā, abahē, abahūtā 107, 267, 314
afesqūfā ou efisqūfā 22, 22n50, 24, 30, 31,
39
afiṭrūfā, afiṭrūfē 95, 405, 489, 536
afūdā, afūdeh 67, 228n90, 232n98, 233n101,
285, 391
agbī, cf. gbā
agen, l-magnū 367, 367n60, 410, 410n131
Cf. magnanūtā
aḥrez, etkarzat, maḥrez, maḥrzin, metkar-
zanā 171, 317, 322, 419n158, 421, 441, 467,
504
Cf. karūzā
alef, malef, malfin 224, 224n80, 345, 467
aqlidē 141
Cf. qlidē
ašlem, mašlem, šlem 268n9, 339n172, 368n,
423n164, 529n21
Cf. mašlmanūta
ašleṭ 528
Cf. šulṭanā

badeq 230
Cf. mbadqanā
bīmā 322n128, 476, 476n267, 513
bnay qyamā, qyamā 143n12, 196, 540
brā, da-brēn (verbe, sens de créer) 68, 359,
359n43, 386, 573

dabar la-mdabarū, mdabranā, mdabranāyit
metdabar, nedbar 95, 132n53, 315, 323,
323n133, 346, 346n7, 423n163, 447,
447n208, 477, 541
Cf. dūbarā, mdabranūtā
dargā, dargē, dargayhūn 21, 21n47, 34, 38,
180, 202, 206, 223, 223n78, 572
dbah, dabah, dabūhā, dbīh 88n29, 211,
262n, 286, 303
dbīhūtā, dbīhūteh 184, 211, 224, 271,
328
debhā, debḥat, debḥatā, debḥē 23n57, 134,
210, 211, 212n52, 214, 218, 218n68, 220,
247n130, 249, 270, 276, 278, 284, 294,
300, 341
dūbarā 511

emrē 134
etnabī, netnabī 90, 233
Cf. nbiyyā

fašeq, l-metfašaqū, la-mfašaqūtah 230, 315,
315n109
Cf. mfašqanā
fedtā 67, 67n28, 228n90, 232n98, 100,
285
firmā, firmē 67n29, 189n9, 212n53, 275n34,
392, 561
flaḥ, falaḥ, falaḥā, falaḥē, teflūh 273,
415n140, 426n167, 457, 485
Cf. fūlhanā

fraš, lā-metfaršā, mfaršā 159, 354, 358,

358n35, 359, 373, 373n68, 374, 399

Cf. fūršanā

fūḷhanā, fūḷhan, fūḷhanayhūn 414n139,

415n140, 426n167, 457, 485

fūršanā, fūršanē, fūršaneh, fūršanin, fūrša-
nayhūn 210n49, 358, 359, 406

gbā, agbi nafšeh, agbī nefšhūn, etgbī, etga-
byat, gban, gbataḥ, gbē, gbayā, magben
nafšhūn, negbūn lhūn

47, 48, 49, 51, 51n6-8, 54, 55n12, 56, 57, 61, 86,
131, 343, 344, 347, 354, 359, 361, 373n68,
378, 382

gbītā 53

ḥatem, ḥtīm 119n34, 120n34, 438n193

ḥatmā, ḥatmeh 149

ḥatnā 284

ḥlūlā, ḥlūlē 119n34, 121

ḥūssayā 212n53, 239, 241, 417, 565

idā, idaw 49, 74

Cf. syam idā

kahen, la-mkahanū, mkahen, mkahnā, nka-
hen, tkahen 18n39, 20, 49, 66, 66n25, 71,
89, 95, 107, 131, 153, 189, 221, 277, 287n,
323, 324, 324n138, 325, 327, 328, 330,
340, 371, 427, 429, 458, 479n277, 485,
485n290, 518, 535, 560

kahnā, kahnē, kahnā rabā, marē kahnē, rab
kahnē, rabā d-kahnē 9, 10, 10n3, 11, 11n8,
12, 12n11-13, 13, 13n15, 18, 14, 14n20-24, 15,
15n28, 31, 16, 16n32, 17, 17n35-36, 20, 23,
26, 26n66, 27, 29, 29n74, 30, 30n76, 31,
31n77, 79, 32, 38, 40, 41, 67, 107, 189, 191,
191n, 195, 196, 196n22, 200, 202, 202n34,
218n68, 219, 267, 270, 271, 287n, 298,
299, 299n69, 327, 400, 432, 432n180,
458

kahnūtā 14n21, 20, 27, 31, 49, 132, 132n54,
267, 324, 428, 518

kaltā, kalat 103n4, 109, 116, 118, 128

kaneš, etkanaš, kanšah, l-metkanašū, metka-
naš 4, 11n15, 123, 124

karūzā, karūzē, karūzaw 48, 111, 120, 228,
421, 443n199

Cf. aḥrez

karūzūtā, karūzūtan, karūzūteh 48, 73, 123,
171, 173, 336, 336n166, 506n322

kūmrā, kūmray, kūmrē, rab kūmrē 9, 10,
10n3-5, 11, 11n9, 12, 12n11, 13-14, 13, 14,
14n18, 20, 23-24, 15, 15n31, 16, 16n32, 17,
17n35, 19, 20, 22n52, 26n66, 28, 29n74,
31, 40, 41, 49, 67, 162n60, 184, 189n9,
198, 200, 213, 218, 218n68, 234, 247,
251, 266n3, 270, 270n19, 271, 271n19,
285, 299, 299n69, 300, 300n76, 327,
327n146-147

kūmrūtā, kūmrūtah 11, 12, 13, 14, 14n18, 21-22,
15, 20, 26n66, 30, 89, 153, 162, 199, 247,
270n18, 271, 271n19, 277, 278, 299n69,
312, 327n146

lawē, lawēn, lwā, lwē, nlawūneh 18,
18n39, 19n41, 21n48, 47, 54, 62, 63,
199n27

lewī, lewayā, lewyā, lewayē 16, 17, 18n39,
19n41, 21n48, 47, 199n27

magnanūtā, magnanuteh 98, 367n60, 411,
411n, 535

Cf. agen

maḥūrā, maḥūrē 104, 114, 120, 120n35, 134,
134n60, 135, 416

Cf. mḥirā

malfanā, malfanē, malfay 22, 22n49, 125,
187n5, 224, 234, 235, 236, 304, 304n90-
91, 305, 305n92, 306, 470

malfanūtā, malfanūteh 123n39, 572

malkā 298, 340n

malkūtā 148

mar'itā 38n, 344, 528

mašlmanūtā 368n

Cf. ašlem

mašrīteh 27

mawhabtā, mawhabteh 84, 87, 94, 98, 354,
362, 390, 526

mbadqanā 254, 290n55, 412n135

mdabranā 254, 384, 447n208, 477, 479, 540

mdabranūtā 477

meš'ayā, meš'ayē 56, 68, 191n11, 333n159,
400, 434

meš'ayūtā 239

meš'hā 92, 250, 283n47, 370

mfašqanā 236, 304

mḥar, etmaḥrat, maḥrūn 103, 114n, 115n24,
118, 120

mḥīrā, mḥīr, mḥīrat, mḥīrteh 104, 120n35,
121, 134, 231, 236n108
mqadeš, etqadaš, mqadšanā 186, 284, 411
mqarbay (sens d'offrir) 415, 416n144
mšah 438n193
Cf. mšihā
mšamšanā, mšamšanē 21n48, 22n51, 24, 37,
39, 266, 274, 274n32, 415, 457
Cf. šamašā
mšihā, mšihayē, mšihē 24, 84n15, 94, 104,
130, 149, 283n47, 298, 353, 353n21, 370
mtargem 236, 493
Cf. turgamah

nbiyyā, nbiyyē, nbiyyaw 63, 90, 420
nbiyyūtā 90, 110n14, 233
nfah 80, 80n9, 94n42

qašišā, qašiš, qašišē 9, 22n51, 24, 39, 39n94,
40, 236, 280n40, 572
qlidā qlidē 95, 170, 415n141
Cf. aqlidā
qrā, qaryay, qran, qrayā, teqrē 47, 61, 61n17,
89, 141, 229, 343, 344, 354n27, 399
qraytā 302n84
qūrbānā, qūrbānē 208n44, 210n48, 218n68,
269, 272, 276, 286n, 416n144, 560

r'ā 346, 346n7, 432n163
ra'yā, ra'awātā, ra'ē ra'awātā 33, 34, 35, 36,
35n89, 37, 38n, 39, 40, 59, 60, 70, 141,
190, 267, 267n8, 271, 272, 301, 301n81,
334, 540
ra'yūteh 271
rab bayta, rabbaytā 22n49, 59, 141, 315
rabā, rab, rabaḥ, 9, 22n52, 25, 25n61, 26,
26n66, 28, 29, 30, 39, 40, 51, 67n29, 71,
124, 132, 134, 196n22, 198, 200, 202, 204,
268n8, 274, 283, 299, 299n69, 300, 301,
304, 304n90, 315, 315n109, 327n147, 444,
450n216, 454
Cf. rab kahnā, rab kahnē, rab kūmrā, rabā
d-kūmrē, rab baytā, rab ra'awātā
rabānē, rabanayhūn, rabanīn 26, 107,
304n90
raḥef, mraḥef, mraḥfin 89n31, 98, 127, 411,
423
razā, raz, razē, etc. 18n39, 31, 47, 55, 57, 60,
66, 69, 81, 83, 85, 87n24, 89, 91, 108, 109,

110n, 111, 125, 167, 171, 173, 199, 201, 206,
215n60, 217, 231, 239, 241, 247, 247n131,
252n140, 254, 256, 257, 258, 258n152,
259, 285, 311n105, 312, 315n110, 336, 353,
355, 370, 390, 416, 438, 440, 460, 486,
494, 522, 522n3-4, 523, 523n4-5, 524,
526, 527, 545
razanāyit 94, 168, 174, 183, 201, 205, 223, 490,
495, 523, 567
rišā, riš, rišanā, rišay, rišayā, etc. 9, 22, 23,
24, 25, 25n60, 61-63, 26, 28, 30, 32,
32n80, 38, 39, 40, 57, 89n32, 130, 234,
283, 299n69, 314, 356, 454, 530, 538,
541
rišanūtā, rišanūtaḥ 25, 26, 26n65, 28, 30, 31,
32, 32n81, 274, 323n133, 356n, 450, 533
ršam, rašem rešmat, ršimē 83, 94, 149, 298,
491
Cf. rūšmā
rūhafā, rūhafayhūn, rūhafeh 6, 69, 82, 82n,
89n31, 92n39, 97, 367n60, 393, 461, 526,
526n12, ou rūḥhapā 526n12 (citation de
Murray)
rūšmā, rūšmah 111n15, 149, 353n22, 396

sabar, la-msabarū, msabar 53, 123, 467,
504n319
šalūheh 61
safra, safartā, safrē 90, 125, 229n93-94,
236, 236n108, 304, 304n90, 336, 453,
566
šamašā, šamašē 24, 68, 180, 274, 274n32,
429n171
Cf. mšamšanā
šameš, šamšat, meštamaš, mšamšā, nšameš,
nšamšūn, tšamšūn 64, 71, 125, 273, 340,
341, 414, 426n167, 427, 430, 457, 458,
459, 483, 485
Cf. tešmeštā
šayadan 45, 357, 357n32
šaydā 45
sbartā, sbarteh 111n17, 123n39, 372
Cf. sabar
šlah, šlahtaḥ 47, 53, 53n, 54, 58n, 60, 354,
374, 374n70, 375, 399
šlihā, šlihaw, šlihē 44, 47, 50, 51, 53n, 54, 60,
86, 86n19, 155, 266, 319, 348, 355, 374,
431
šlihūtā 110n, 164, 388, 396, 458, 464, 565n117

šulṭanā, šulṭan 132, 455, 478, 503ⁿ, 527,
528^m5, 538, 574
syam idā 39, 349, 349ⁿ5, 393ⁿ

ṭab'ā, ṭab'ē 70, 135, 149, 167, 232ⁿ99, 546
talmed, tūlmadā 226, 338, 469ⁿ254
talmidā, talmidatā 363, 572
tešmeštā, tešmešteḥ, tešmešthūn 21, 21ⁿ47,
212, 263, 389, 414, 414ⁿ137, 426^m67,
427, 458, 460ⁿ229, 483, 485

tre'sar, tre'sarta, tre'sarteh, tartēn wa'sar 45,
46, 51, 55, 85
tūrgamah 295

yabel, etyablat 123, 529ⁿ21
yūbalā, yūbal, yūbalaw 34, 246, 368, 528,
529ⁿ21
yūlfanā, yūlfan, yūlfaneḥ 54, 79, 95ⁿ45, 132,
295, 336, 467, 507
Cf. alef

Index thématique

adoration 178, 330, 339, 346, 424, 426,
426n167, 441, 455, 457, 485, 485n291,
560, 567

agneau

Christ comme Agneau 17, 67, 213, 246,
246n129, 247, 262, 269, 271, 272, 272n27,
273, 283, 284, 286, 287, 288, 288n, 291,
293, 293n60, 296, 301, 303, 331, 331n156,
332, 355, 377, 548, 564

agneau comme offrande 7, 100, 102,
103, 162n60, 198, 211, 246n129, 247n131,
252n140, 256, 258n152, 262, 262n, 269,
272, 281, 283, 286, 293, 293n60, 300,
301, 303, 304, 326, 331, 332, 332n157,
550, 551, 567

arien, arianisme 25, 25n62, 26, 28, 32n82,
34n88, 80, 104, 106, 153, 153n41, 189,
190, 192, 270, 271, 272, 272n28, 273, 274,
295, 296, 299n70, 302, 302n87, 329n152,
335, 355n28, 363n50, 364n51, 366n58,
398n, 432, 432-433n180, 438, 439, 440,
440n195, 445n205, 446, 452, 484, 548,
551

Autel 4, 16, 16n34, 23, 23n57, 82, 106, 113n21,
164, 200, 208, 208n41, 208-209n45, 213,
247, 249, 256, 287, 288, 292, 321, 332,
370n64, 371, 396, 416n144, 423n162, 427,
428, 433, 459, 460, 463, 486n293, 524,
548, 552, 554

autorité. Cf. pouvoir

Bardésanite 530n23

Cf. Bardésane

bouche (de l'apôtre, du sacerdos) 46, 131,
213n55, 224, 233n101, 382n83, 471n258,
473n262, 493, 503, 510n328, 515, 517,
545

brebis perdue 272, 301, 301n89, 302,
302n80, 334, 446n207

chambre nuptiale 109, 119n33, 120n35, 142,
144, 169n78, 494, 522n3

char d'Ezéchiél 71, 72, 72n36, 127, 241,

462n238, 468n251, 469n255, 497, 510, 524

charbon ardent 71, 72, 230, 239, 239n115,

241, 242n238, 463, 466, 494, 494n306,
495, 523

charisme 325, 350, 362, 362n47, 49, 364n51,
388, 409, 525

Cf. grâce

ciel 19n41, 61, 63, 72n36, 77, 77n4, 79, 92,
116n27, 139, 140, 142, 142n12, 148, 163,
168, 169, 169n78, 173, 183, 184, 224, 283,
327, 328, 331n155, 339, 359n44, 417, 422,
436, 464, 481, 527, 568

clé confiée à l'apôtre, au sacerdos 1, 2,
22, 43, 44, 49, 79, 95, 98, 112, 128,
134n60, 141, 148, 167, 170, 276, 369, 409,
415n141, 417, 418, 422, 436, 436n188, 437,
437n190, 463, 464, 464n241-242, 465,
498, 499, 499n311, 500, 502, 503, 519,
528, 529, 530, 531, 533, 537, 539, 555,
557, 562

corps

corps humain 25, 66, 66n27, 69, 77,
77n6, 79, 83, 95n45, 96, 103n5, 138, 139,
144, 145n16, 146, 164, 168n76, 171, 172,
177, 179, 192n14, 199, 204, 206, 214n57,
317, 335, 358, 377, 388, 427, 427n, 448,
449n213, 452, 456, 483, 494, 500, 501,
503, 510, 510n328, 511, 514n, 515, 523,
554, 561n8, 563, 563n14, 564

corps du Christ 2, 61, 67, 67n29, 68, 69,
73, 73n39, 74, 87n24, 93, 96n, 113n23,
117, 119n32, 120, 130, 131, 134, 134n58,
135, 139n4, 142, 159, 160, 166, 168, 177,
178, 181, 216, 217, 228, 232, 241, 247, 248,
251, 252, 256, 260, 267, 270, 273, 274,
276, 279, 282n44, 284, 285, 285n51, 286,
286n, 329, 330, 332, 358, 404, 433, 441,
499n311, 512, 547, 552, 563, 568

corps ecclésial 2, 25, 25n61, 113n23, 117,
129, 130, 130n, 131, 132, 132n53, 134, 160,
168, 443n202, 445n205, 493n304, 514,
517, 534, 545

corps eucharistique 4, 49, 72, 88n29, 125,
126, 127, 135, 136, 167, 169n78, 228, 241,
262, 285, 312, 324, 332, 393, 433, 434,
462n237-238, 463, 466, 481, 488n297,
493n304, 494, 495, 495n, 496, 497, 500,
513, 523, 524, 535, 536, 555, 571

- corps des apôtres, corps sacerdotal 46,
382n83, 537, 538, 552
corps de la vérité 106
corps des animaux 563
couvaison 6, 69, 82, 83, 83n12-13, 89, 89n31,
92n39, 98, 410, 411, 461, 526, 535, 544,
554
creatio ex nihilo 359, 385, 489, 543
culte 6, 7, 82, 102, 167, 168, 168n75, 181, 221,
241, 243, 275, 320, 323, 330, 331n155,
414n139, 415, 426, 455, 457, 460, 476,
481, 483, 522n2-3, 563, 567, 573
culte à mystères 522n2-3
- diacre 9, 17n36, 22n51, 24, 25, 33, 33n84, 34,
35, 37, 38, 39, 40, 42, 101, 106, 363, 415,
432, 454, 459, 460, 485, 486, 486n393,
493n303, 515n335, 537, 538, 539, 540,
541, 542, 543, 544, 557
docétisme 282n64, 329n152, 433n182
docteur
Dieu le Père comme docteur 304n91
Christ comme docteur 296, 304,
304n90-91, 305, 306, 420, 445n205,
551, 555
Esprit Saint comme docteur 86, 89, 93,
304n91
apôtre et sacerdos comme docteurs 7,
22n49, 114, 125, 128n47, 187n5, 224, 225,
225n82, 226, 234, 235, 236, 236n108,
304, 304n90, 305n, 306, 307, 308, 374,
400, 401, 420, 445, 445n205, 470, 475,
511, 512, 515, 534, 539, 541, 549, 551
nature et Livre saint comme docteurs
305n
amour et raison comme docteurs
446n205
Cf. doctrine, enseignement
- doctrine 51, 54, 70, 73n39, 75, 79, 80, 86,
95n45, 100, 123n39, 125, 128, 132, 133,
234, 236, 261, 262, 295, 296, 304n91,
305, 306, 306n95, 307, 308, 336, 338,
360, 376n76, 379, 389, 389n100, 420,
421, 422, 432, 440, 440n195, 441, 443,
444n202-203, 445-446n205, 470,
472, 475, 475n266, 484, 507, 509, 511,
514, 515, 515n334, 527, 534, 551, 556,
572
doctrine des deux Testaments 261
- doctrine hérétique, du monde 121, 435,
445n205, 475, 475n266, 484, 509, 515
Cf. enseignement
- Douze, les 1, 5, 45, 45n, 46, 47, 48, 49, 50,
51, 51n8, 52, 53, 55, 55n12, 56, 57, 62,
69, 70, 70n33, 72, 73, 81, 81n10, 85, 89,
89n30, 94, 95, 135, 155, 155n40, 156, 161,
162, 171, 181, 182, 242n123, 305, 347, 355,
373, 374, 375n72, 389, 425, 462n237, 473,
477n268, 478n275, 498, 498n311, 511,
533, 536, 543, 551, 568
dyophysisme, dyophysite 231, 473
- économie divine, du salut, 49, 52, 106, 110,
117, 119n33, 189, 283, 306, 308, 338, 355,
370, 372, 379, 381, 384, 384n86, 385, 390,
400, 476, 477, 477n270, 479, 480, 532,
533, 556, 559n2, 568
- Éden. Cf. paradis
- égalité homme-femme 8, 165, 179, 557,
569n23, 574
- élection, élire, élu
élection de Jésus par Dieu 68-69n31, 73,
74, 329, 339, 398, 398n, 399, 402n, 404,
551, 553
élection du peuple, des peuples 57, 345,
346, 361, 399, 402, 403, 404n124
élection de personnages dans l'A.T.:
patriarches, prophètes, etc. 330,
343n1-2, 344n5, 345, 346, 352, 354, 355,
361, 370n63, 373n68, 375n74, 384n85,
385, 400, 402, 403, 404, 404n124, 405,
406, 407, 407n, 448, 484, 553
élection de la Vierge Marie 55n12, 382,
383, 400
élection apostolique et sacerdotale 7,
19n40, 23, 25, 29n71, 33, 34, 44, 45, 48,
51, 52n10, 53, 55n12, 56, 57, 58, 59, 60,
61, 68n31, 69, 73, 78, 86, 87, 131, 132,
269n14, 342, 343, 344n5, 345, 346,
346n8, 347, 347n, 348, 351, 354, 355,
355n28, 356, 357, 357n33, 359, 360, 361,
362, 365, 369, 372, 373, 373n69, 374,
374n71, 375, 375n72, 376, 377, 378, 378n,
379, 379n80, 380, 381, 382, 382n83, 383,
384n85, 385, 386, 386n, 387, 388, 398,
400, 400n120, 401, 404, 405, 406, 407,
450, 469, 479, 491, 506, 507, 515, 517,
543, 553

- encens, encenser 21, 67-68n29, 198,
198n26, 203, 208n41, 210, 212, 213,
213n55, 214n57, 219, 220, 222, 222n75,
225n83, 228, 232, 238, 239, 239n115,
240, 254, 275n34, 482, 485, 549, 561,
562
- encensoir 37, 37n, 67n29, 186, 186n, 187,
189n9, 192n14, 193, 198, 212, 212-213n53,
213, 213n55, 214n57, 215, 218, 219,
222n75, 241n117, 275n34, 278, 294, 392,
561, 562
- enseignement, enseigner
du Christ 274, 294, 295, 296, 305, 306,
307, 308, 322, 338, 445n205, 467, 468,
468n250, 470, 551, 552, 572
de l'Esprit Saint 468n251
dans l'A.T.: prophètes, pharisiens,
scribes 156, 201, 224, 230, 233, 234,
235, 294, 295, 306, 335, 338, 403, 420,
468n250, 253, 549
des apôtres, du sacerdos juif et chrétien
55, 57, 88, 107, 156, 167, 207, 223, 224,
225, 226, 228, 230, 233, 234, 234n105,
237, 274, 305, 306, 307, 308, 337, 420,
422n161, 429, 439n, 440, 443n202,
445n205, 459, 467, 469, 474, 475, 476,
476n267, 480, 484, 504, 508n326, 510,
549, 557
des hérétiques 429, 439n194, 475
de la femme 558, 571, 572
de Zachée 565
Cf. doctrine
- envoi, envoyer. Cf. mission
- éphod 19, 21, 67, 67n28, 109n13, 155, 228n90-
91, 232-233n100, 233n101, 238, 254, 285,
285n51, 292, 391, 392, 550
- évêque 2, 5, 9, 17, 17n36, 21, 22, 22n49,
23, 23n55, 24, 25, 25n61, 26, 26n67,
27, 27n68, 28, 29, 30, 31, 31n78, 32,
32n80, 82, 32-33n82, 33, 33n83-84,
34, 34n88, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41,
42, 43, 44, 45, 101, 104, 106, 107, 108,
108n, 147, 157, 157n44, 267, 269, 272,
273, 273n29, 294n64, 323n133, 354,
356, 357, 357n32, 358, 360, 363n50,
369, 379, 382, 384n86, 390, 391, 415,
428, 432, 432n179-180, 433, 437, 438,
439, 440, 443n201, 444, 444n203,
444-445n204, 445, 445n205, 448,
448n212, 448-449n213, 449, 450, 451,
452, 453, 454, 455, 455n225, 456, 474,
475, 479, 480, 493n303, 531, 531n25-
26, 535, 536, 537, 537n39, 538, 539,
540, 541, 543, 544, 545, 551, 556,
557
- exorcisme, expulsion de Satan, des démons
350, 390, 413, 424, 426, 438n193, 455,
480, 481, 487, 546, 556
- expiation, expiateur, expier
expiation dans l'A.T.: par prêtre, agneau,
encens, éphod, sacrifice, etc. 21, 186,
197, 198, 207, 212n53, 215, 216, 220, 221,
222n75, 223, 231, 232, 238, 239, 240, 241,
242, 242n134, 270, 288, 325, 325n143,
325, 331n155, 371, 392, 416, 466, 494,
495, 527, 550, 552
- expiation, œuvre du Christ 11, 14,
119n32, 173, 174, 177, 216, 224, 239,
249n134, 269, 270, 276, 286, 288, 293,
293n60, 294, 297, 308, 309, 310, 317,
325, 325n143, 326, 331n155, 332, 341,
341n177, 434n184, 463, 500, 527, 550,
551, 552
- expiation par l'Esprit Saint 462n238
- expiation, tâche du sacerdos chrétien
392, 416, 417n148, 428, 430, 431, 434,
435, 436, 462n238, 463, 465, 466n246,
482, 487, 494, 495, 498, 527, 548, 551,
552
- Cf. propitiation, rémission des péchés
- feu
dans vision du char d'Ezéchiél 71, 241,
524
feu qui consume le sacrifice 186, 186n,
187, 189, 192, 192n12, 14, 193, 193n14, 197,
198, 203, 215, 217n65, 222n75, 253n143,
395, 548
pincettes de feu 222, 223, 549
langues de feu 88, 376
feu dans le sacrement 126n, 160, 241,
460, 461n235
- funérailles 148, 413, 438, 466, 491n, 503
- gouvernance, gouverner, gouverneur
de Dieu 297, 323, 323n134, 476, 477,
477n271, 516, 516n337, 556
des anges 133n55, 457, 516n336

- dans l'A.T. 241, 242, 242n123, 243, 269, 288, 322, 323, 324, 343n1, 346, 346n7-8, 397, 422, 422n162, 423, 423n163, 478, 479n277, 516, 550, 552
- du Christ 180, 297, 302, 305, 321, 323, 324, 335, 341, 346, 347, 476, 477, 516, 516n337, 552, 553, 556
- des apôtres, du sacerdos 7, 32, 133, 305, 341, 387, 400, 409, 413, 422, 424, 426, 429, 442, 446, 447, 448, 452, 453, 454, 455n, 456, 463, 469, 476, 479, 480, 483, 487, 516, 517, 518, 519, 520, 538, 539, 540, 541, 554, 556, 557
- grâce 56, 65, 66, 85, 94, 98, 154, 184n, 210n48, 279, 281, 283, 354, 372, 382, 383, 386, 388, 390, 398, 400, 404, 408, 409, 429n, 445n205, 456, 458, 489, 491, 492, 496, 553, 562, 562n12
- rendre grâce, action de grâce 61, 87, 210, 213n55, 214, 481, 483, 562n11, 563
- Cf. charisme
- guérison
- par Jésus 67, 190, 194, 194n19, 257, 283n47, 296, 302, 306, 325n143, 329, 335, 376n76, 449n214
- par apôtre et sacerdos 36, 85, 90n33, 194, 362n47, 364n51, 379, 389, 389n101, 390, 392, 393, 413, 416, 424, 446, 426, 446n205, 455, 464, 470, 471, 472, 481, 487, 501, 506n323, 510, 554, 556
- Cf. huile, onction
- héraut
- prophète comme héraut 421, 468, 468n253, 510n330
- Jésus comme héraut 337
- apôtre et sacerdos comme hérauts 48, 52, 64, 84, 131, 228, 355, 379, 380, 387, 415, 416, 421, 443n199, 445n205, 468, 471, 472, 473, 474, 475, 505, 506, 506n322, 509, 510, 511, 512, 515, 535n335
- Zachée comme héraut 322n131
- Cf. prédication
- huile
- dans l'A.T. 113n21, 196, 200, 394, 394n111, 396n114, 563n14
- huile versée sur Jésus 92, 93, 412n134, 564, 565
- son usage dans l'Église 72, 83, 84n15, 94, 111n15, 148, 149, 274, 283n47, 298, 352, 353, 356, 370, 371, 396, 411, 412, 431, 449n214, 450-451n217, 455, 481, 501, 503, 523, 563, 563n14
- Cf. olivier, onction
- hysope 226, 257, 257n150, 277n, 278, 289, 294, 294n63, 296, 552, 564
- imposition des mains
- dans l'A.T. 44, 214, 248, 348, 349, 350, 365, 365n55, 367, 367n60, 368, 370n63, 391, 525, 554
- sur Jésus 76, 77, 77n4, 91, 92, 223, 267, 328, 348, 365, 392, 532, 535n33, 544, 549
- dans l'Eglise 2, 6, 7, 23, 39, 43, 44, 44n3, 89, 89n30, 97, 98, 342, 343, 348, 349, 349n15, 350, 350n16, 351, 353, 354, 356, 357, 362, 365, 365n55-56, 366, 366n57, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 390, 391, 392, 393, 393n108, 394, 398, 410, 410n130, 411, 438n192, 474n, 486, 525, 526, 527, 528n18, 529, 529n19, 530, 531, 534, 535, 535n35, 538, 539, 539n42, 542, 544, 553, 554, 556, 557
- inégrisme 323n134
- Cf. rigorisme
- kérygme
- dans l'A.T. 421
- de Jésus 11, 64, 73, 173, 317, 335, 336, 336n166-167, 338, 341, 441, 468n250, 505n321, 551
- dans l'Eglise 52, 54, 64, 88, 89, 89n30, 120, 122, 123, 123n39, 124, 125, 129, 129n49, 131, 133, 148, 171, 254, 374, 376, 379, 380, 382, 400, 413, 421, 422, 438, 439, 439n1, 440, 442, 459, 467n248, 468, 469, 470, 470n256, 471, 471n257, 472, 473, 473n262, 474, 476, 484, 498, 505, 506n327, 507, 508n325, 534, 539, 540, 544, 545, 547, 549, 557, 571, 572, 573
- de Satan 48, 355, 442
- des créatures 467n248
- Cf. prédication

légalisme 335, 505n321, 515

Cf. rigorisme

libation 127, 247, 273, 278

liberté

de Dieu, de l'Esprit Saint 250, 360n46

de l'homme 52, 53, 55, 57, 58, 82, 85, 106,
305n, 362n49, 375, 384, 385, 386, 386n,
406, 407, 483

lier et délier 43n, 148, 148n, 240, 418, 418n153,

425, 428, 429, 435n, 436, 463, 464, 465,
481, 498, 499, 499n311-312, 500, 502,
503, 531, 539, 550, 554, 561, 564

Cf. expiation, rémission des péchés

maître

Dieu le Père comme maître 304n91, 386,
388n97

dans l'A.T. 199, 235, 240, 242, 243, 274,
338, 345, 358n

Jésus comme maître 46, 47, 50, 55,
58, 59, 60, 62, 65, 69, 89n32, 105,
134n60, 141, 173, 182, 190n, 199, 242, 274,
275, 304, 304n90, 305, 307, 308, 337,
337n168-169, 338, 355, 388, 382n83, 418,
437, 449, 455, 460n232, 464n242, 487,
509, 509n, 510, 535, 536, 536n38, 543,
551, 573

Esprit Saint comme maître 468n251, 510

Église comme maîtresse 128

apôtre, sacerdos comme maîtres 25, 26,
40, 107, 123, 132, 243, 274, 356, 363, 444,
454, 459, 475, 478, 483, 498n311, 509,
530, 534

nature et Écriture comme maîtresses
305n

Adam comme maître 447n208

hérétiques comme maîtres 25, 104, 274,
282n45, 514n, 515n334

manichéisme, Manichéen 435, 435n, 436,
439, 441, 456, 548

Cf. Mani

marcionisme, Marcionite 47, 63, 190n, 211,
212, 226, 230, 244, 256, 264, 426, 429,
433, 437, 456, 466, 548, 550

Cf. Marcion

médecin

Jésus comme médecin 59, 210n48,
325n140, 334, 335, 376n76, 416, 416n147,
544

apôtre, sacerdos comme médecins

22n49, 59, 416, 417, 417n148, 544

médiateur, médiation

dans l'A.T. 65, 105, 207, 237, 238,
238n111, 239, 240, 241, 306, 498, 549,
550

Jésus comme médiateur 5, 7, 65, 67, 68,
69, 73, 74, 123, 180, 181, 238, 238n111, 261,
273, 274, 275, 276, 308, 309, 310, 320,
326, 329, 330, 333, 333n, 334, 341n177,
388, 498, 547, 551, 567

Esprit Saint comme médiateur 404

Église comme médiatrice 108, 462

l'ange comme médiateur 239

sacerdos comme médiateur 6, 56, 98,
102, 108, 109, 113, 131, 162, 166, 180, 181,
274, 400, 408, 409, 434, 482, 488, 489,
491, 492, 493, 493n304, 494, 496, 497,
513, 514, 539, 541, 568

mérite humain 8, 37, 52, 55n12, 57, 59, 105,
156, 160, 160n56, 166, 196n22, 198,
201, 231, 260, 314, 330, 347, 348, 357,
359, 361, 377, 378, 380, 383, 386n, 387,
399, 401, 404, 408, 451, 462, 547, 553,
562

miséricorde

de Dieu, du Christ, de l'Esprit 53, 57,
79, 95, 95n46, 128, 162, 241, 248n, 276,
278, 294, 335, 361, 385, 390, 399, 408,
409, 412, 436, 464, 464n241, 466n246,
479, 497, 497n309-310, 498, 513, 562,
562n12

du sacerdos, de l'homme 83n13, 162,
276, 392, 409, 410, 412, 417, 418, 422,
444, 445, 448, 449, 451, 452, 466n246,
480, 482, 497, 498, 499, 501, 502, 510,
513, 514, 554, 560

mission, envoi

dans l'A.T.: du prophète, du prêtre, etc.
63, 219, 228, 230, 320, 375n74, 399, 403,
484

des anges 483, 508

envoi du Fils par le Père 43, 47, 60, 61,
81, 86, 277, 278, 286n, 316, 317, 322n131,
329, 344, 374n70, 376n76, 399n118,
528

envoi de l'Esprit par le Père, par le Fils
44n4, 61, 75, 76, 81, 85, 139, 388, 388n96,
393

- envoi de l'apôtre, du sacerdos 19, 43, 46, 47, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 58n, 59, 60, 63, 70, 78, 79, 86, 86n19, 87, 101, 104, 107, 110, 111n15, 112, 113, 114, 121, 122, 124, 124n, 129n49, 133n55, 141, 147, 155, 161, 180, 181, 182, 236n108, 274, 350, 352, 353n27, 354, 355, 358, 359, 369, 372, 373, 374, 374n70-71, 375, 375n72-73, 376, 376n75, 377, 378, 379, 388, 400, 401, 420, 421, 424, 434, 462, 469, 469n254, 472, 479, 488, 489, 499n311, 507, 509, 513, 514, 517, 541, 545, 568
- mystère (-sacrement) 3, 7, 97, 125, 126, 136n, 148, 168, 169, 311n106, 312, 320, 336n167, 370, 390, 393, 409, 411, 416, 433, 434, 459, 460, 460n229, 461, 462, 486, 487, 488, 490, 492, 494, 495, 495n, 500, 502, 503, 504, 513, 514, 522, 522n2, 522-523n4, 523, 524, 526, 535, 536, 542, 545, 555, 556, 568
- odeur 80, 198n26, 214n57, 278, 561
- offrande, offrir
- offrande juive 12, 12n14, 20, 61, 102, 162, 162n60, 163, 185, 186, 187, 188, 189, 189n9, 192, 192n14, 193, 197, 198, 200, 202, 203, 205, 207, 208, 208-209n45, 209, 209n46-47, 210, 210n49, 211, 211n50, 212, 213, 214, 214n58, 215, 215n62, 216, 218, 218n67-68, 219, 219n, 220n71, 221, 222n75, 224, 237, 239, 239n115, 240, 241, 242, 247, 249, 256, 266, 269, 271n21, 278, 279, 303, 332, 358n34, 371, 395, 414n138, 416, 416n144, 436, 532, 548, 549, 551, 563, 567
- offrande de Melchisédech 162, 210, 214n58, 220, 278, 311, 311n106, 312, 314, 481n282, 551
- offrande des Mages 210, 213, 236n109
- offrande de soi du Christ 19, 67, 162, 162n60, 163, 174, 198, 211, 211n50, 213, 214n58, 216, 217, 245, 247, 251, 262, 266, 266n2, 269, 271n21, 272, 279, 282, 284, 286, 286n, 287, 288, 291, 303, 304, 305, 311n106, 315n110, 318, 324n138, 325, 326, 330, 331, 332, 340, 495, 540, 551, 552, 553, 564, 564n16
- offrande chrétienne 4, 89n31, 102, 209, 210, 213n53, 273, 276, 278, 360, 373, 373n67, 434, 436, 463, 466, 466n245, 481, 486n293, 494, 498, 449, 501, 541, 557, 559, 560, 560n5, 561, 563, 564, 567, 568
- offrande comme action de louange, comme action de grâce 8, 210, 213n55, 214, 568n563
- Cf. sacrifice
- olivier 32, 353, 371, 372, 394, 413
- omniscience divine 53, 384, 385, 469, 477
- onction, oindre, oint
- onction de l'humanité de Jésus par la divinité 4, 93
- onction de Jésus par l'Esprit Saint 91, 92, 92n93, 93, 328n149, 411, 529n19, 544
- onction de Jésus par Jean Baptiste 76, 92, 245, 267
- Jésus comme l'Oint 283n47, 298
- onction prophétique, sacerdotale, royale 6, 23, 24n58, 43, 76, 83, 83n13-14, 89, 92, 93, 94, 97, 98, 149, 193n14, 200, 220, 234, 242, 248, 250, 250n137, 274, 323, 342, 343, 345, 346n6, 351n17, 351, 352, 353, 353n21-22, 354, 356, 357, 365, 365n56, 370, 371, 371n, 372, 394, 394n109-111, 395, 396, 396n114, 397, 398, 410, 411, 412, 412n135, 413, 418n153, 421, 432, 479n277, 486, 486n293, 521, 522, 523, 523n5, 524, 525, 526, 533, 539, 544, 554, 563
- onction des malades 437, 438, 438n293
- Cf. huile
- oracle, oraculaire 228, 231, 232, 233, 549
- orthodoxie, orthodoxe 33, 62, 103, 120, 133, 323, 360, 364n51, 518, 534, 544
- orthopraxie 360
- paix 133, 133n57, 139n5, 168, 229, 309, 310n102, 319, 319n126, 320, 333, 357, 389n100, 418, 421, 422, 445n205, 446, 450, 451, 452, 455, 483, 508n326, 552, 570
- Pâques 17, 62, 101, 126, 152, 246, 246n129, 247n131, 258n152, 262, 263n
- paradis, Éden 80, 114, 117, 118, 119n33, 125, 128n48, 147, 147n26, 151, 152, 155, 156, 158, 160, 161, 227, 284, 294, 299, 307, 319, 321n128, 385, 437, 456, 459n255, 504n318, 534, 545, 559n1-2, 572

- pardon 8, 86n22, 88, 128, 191, 198, 217n65, 231, 233n102, 239, 241, 293, 294n63, 308, 316, 324, 326, 327, 389n99-100, 408, 423, 435, 435n, 436, 463, 464n241, 466, 466n246, 476n265, 480, 482, 494, 497, 498, 498n310, 499, 500, 501, 502, 513, 555, 557, 561, 565, 566, 567, 573
Cf. expiation, lier et délier, rémission des péchés
- Parole de Dieu 52, 122, 124, 125, 127, 133, 171, 172, 226, 235, 243, 296, 305, 306, 306n95, 317, 357, 379, 380, 387, 409, 439, 440, 455, 468, 471, 480, 484, 504, 505, 513, 519, 551, 555, 556
- parousie 77, 107, 149, 159, 167, 175n, 176, 340
- pasteur
Dieu comme pasteur 268
dans le judaïsme 34, 35, 36, 258, 268, 268n12, 269, 346, 355, 422n162, 423, 423n162-163, 162, 446, 447, 447n210, 448, 478
Christ comme pasteur 25, 35, 35n88, 36, 141, 265, 267, 267n7-8, 268, 268n9, 269, 271, 272, 272n26, 273, 274, 293n60, 300, 300n78, 301, 301n80, 302, 302n84, 303, 334, 377, 418, 423, 424, 453, 518, 544, 550, 551, 553, 556
apôtre et sacerdos comme pasteurs 7, 22n49, 23, 33, 34, 34n85, 35, 35n88-89, 36, 37, 38, 38n, 39, 40, 59, 60, 70, 70n33, 79, 80, 95, 96, 133, 141, 142, 147, 237, 242, 267n7, 269, 301, 302, 303, 334, 344, 345, 363, 387, 417, 418, 424, 425, 432n179, 436n188, 443n201, 445, 449, 450, 452, 459, 479, 480, 482, 517, 518, 528, 528n15-16, 530, 538, 540, 543, 544, 546, 556, 565
les présumés hérétiques comme pasteurs 272, 272n28, 273, 302, 551
- père: sacerdos, Pères conciliaires, Pères de l'Église, comme pères 22n49, 30, 31n78, 107, 121, 200, 445, 474, 480, 534, 540, 569n22
- pouvoir, autorité
dans l'A.T. 191, 194n19, 240, 243, 271, 319, 365, 371, 425, 478
pouvoir de Dieu le Père 135, 167, 170, 424, 436
- pouvoir du Fils 65, 112, 175, 176, 178, 180, 182, 182n, 190, 265, 302, 305, 318n120, 320, 339, 340n, 504n318, 527, 528n15
- pouvoir apostolique, sacerdotal 1, 2, 22, 24, 26, 30n, 101, 112, 181, 275, 311n106, 322, 345, 349, 351, 352, 379, 381, 419, 422, 425, 435, 436, 437, 451, 452, 454, 455, 462, 464, 472, 478, 480, 481, 487, 491n, 495, 503, 503n, 509, 528n15, 531, 538, 539, 541, 542, 557, 561
- pouvoir royal, civil 25n60, 26n65, 30, 132, 219, 229, 243, 311n106, 322, 339, 371, 425, 452, 478, 487, 518, 550, 571, 574
- prédication, prédicateur, prêcher
des prophètes 226, 288, 317, 322, 322n129, 419, 420, 429, 439, 440, 441, 467, 468, 470, 505, 556
de Jésus 60, 294, 321, 322, 322n130, 336, 421, 439, 441, 442, 506, 507, 509, 552, 555
de l'Église 24n60, 102, 439
des apôtres, du sacerdos 6, 7, 8, 24n60, 88, 89, 98, 102, 111, 120, 120n36, 121, 122, 123n39, 129n49, 131, 149, 171, 172, 225, 226, 321n128, 322n128, 350, 409, 421, 422, 429, 439, 439n, 440, 441, 442, 443, 443n199, 201, 444, 444n203-204, 445, 448n211, 456, 460, 460n232, 463, 467, 468, 469, 469n254, 470, 472, 473, 473n262, 474, 475, 476, 480, 483, 484, 487, 504, 505, 506, 506n323, 507, 507n, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 515n334, 517, 519, 520, 544, 545, 546, 554, 555, 556
des laïcs dans le N.T. 124, 438, 557, 558, 565, 566, 571, 573
des païens 419, 439, 470
Cf. hérault
- prière, prier 8, 27, 67n29, 79, 89, 103, 107n9, 125, 126, 128, 136n, 164, 197, 198, 200, 205, 209, 209n46, 210, 214, 216, 273, 303, 310, 311, 360, 364n52, 376, 388n95, 426, 428, 435n, 438, 438n193, 455, 456, 466, 466n246, 472, 480, 481, 481n284, 482, 483, 486n293, 487, 493, 497, 497n309, 545, 548, 556, 557, 559, 560, 560n5, 561, 561n8, 563, 564, 565, 567, 570

propitiation, propitiatoire 239, 231, 232, 239,
549

Cf. expiation, rémission des péchés

rémission des péchés, des dettes 61, 95, 128,
131, 190, 191, 198, 206, 256, 272, 290, 311,
325, 341n177, 417, 431, 434, 434n184,
435, 436, 437, 463, 464n241, 465, 466,
466n245, 489, 497, 497n310, 498, 499,
499n312-313, 500, 502, 503, 514, 537, 541,
553, 555, 557, 564, 565, 567

Cf. expiation, lier et délier, pardon

rigorisme, sévérité 335, 412, 445n205, 449,
450, 450n217, 500, 556

roi, royauté

Dieu comme roi 62n19, 70, 87n23, 103,
159, 282, 283, 291, 297n66, 323, 424

Adam comme roi 297n66, 556

dans l'A.T. 10n3, 21, 24, 24n58, 24-25n60,
29, 32, 34n86, 65, 76, 83, 83n14, 84,
84n15, 109, 109n13, 110, 154, 154n37,
208, 208n41, 219, 225, 225n83, 227, 228,
229, 229n94, 237n, 242, 243, 246, 247,
252, 254, 257n151, 258, 260, 263, 269,
277n, 279, 280, 282, 288, 289, 291, 311,
318n120, 319, 320, 322, 323, 335, 343n1,
345, 346, 351, 352, 353, 353n21, 364, 371,
371n, 386n, 394n110, 397, 398, 400, 407,
407n, 412, 412n135, 413, 417n149, 419,
421, 422, 425, 457, 478, 479n277, 484,
504n320, 516, 517, 527, 529, 552, 544,
553

Melchisédech comme roi 319, 319n125-
126, 320, 552

rois Mages 210, 236n109, 318, 319n122

Christ comme roi 7, 50, 83, 103, 134, 136,
140, 145, 150, 175, 196, 246, 258, 269, 270,
277n, 282, 288, 289, 289n, 290, 290n55,
291, 292, 292n, 293, 297, 297n67, 298,
318, 319, 319n122, 125, 320, 321, 323, 335,
338, 339, 339n171, 173, 340n, 341, 364,
365, 405, 491, 495, 498, 507, 511, 523,
552

roi terrestre 27, 28, 32, 126, 127, 132, 140,
161, 242, 291, 298, 318, 319, 320, 321, 323,
323n133, 324, 338, 339, 397, 401, 418,
420, 452, 475, 478, 518, 534, 545

homme, Adam, comme rois 298, 552,
559n1

Vierge Marie comme reine 291, 297
Cf. gouvernance

sacrifice

dans l'A.T. 12, 12n11, 14, 19, 20, 20n44,
23n57, 50, 61, 162n60, 186, 188,
192n14, 193, 197, 201, 202, 203, 208,
209, 209n45-46, 210, 212, 212n52,
213, 213n55, 214, 215, 216, 216n, 217,
217n65, 218, 218n68, 219, 220, 220n71,
221, 221n73, 222, 223, 224, 225, 240,
241, 242, 245, 246, 247, 247n131, 249,
249n134, 251, 252, 252n140, 253, 254,
256, 266, 269, 270, 278, 309, 311,
315n110, 324, 325, 332, 332n157, 371,
373, 373n68, 427, 458, 466, 466n245,
481, 481n283, 532, 548, 549, 552, 553,
567

sacrifice païen 15, 385

sacrifice de soi du Christ 7, 8, 14, 121,
134, 135, 163, 177, 211, 215, 217, 218, 241,
245, 247, 249, 249n134, 254, 256, 271,
276, 278, 284, 285, 286, 287, 288, 288n,
300, 301, 303, 304, 309, 312, 314, 325,
325n142-143, 326, 330, 331, 331n156, 332,
333, 340, 376n76, 548, 549, 551, 557, 563,
570

sacrifice chrétien 27, 89, 131, 169n78,
177, 209, 215, 466, 493, 494, 495, 497,
498, 501, 526n12, 548, 557, 560, 561, 563,
563n14, 564, 567, 568

Saint, Saint des Saints 6, 10n6, 15, 26, 29,
29n73, 31, 38, 71, 72n36, 154, 163, 168,
168n75-76, 169, 170, 173, 174, 175, 176,
177, 178, 183, 205, 206, 222, 222n75, 223,
223n77, 224, 227, 227n89, 228n91, 231,
239, 239n115, 251, 273, 291, 299, 299n71,
309, 325, 327, 331, 331n155, 340, 341, 485,
485n290, 494, 547, 548, 549, 550, 551,
552, 564, 568

sanctuaire 72n36, 154, 170, 188, 193, 204,
204n36, 206, 223, 246, 266, 292, 320,
428, 494, 495, 522n3, 552, 568

sceau

sceau baptismal 83, 104, 111n15, 149,
353n22, 466, 491, 492, 511, 546
sceau apostolique, sacerdotal 94, 155,
396, 405, 492, 536, 546
Cf. sanctuaire, tabernacle, temple

- scribe 18, 18n38, 24n59, 90, 106, 125, 155,
194, 195, 205, 228, 229, 229n93-94, 230,
231, 233, 235, 236, 236n108-109, 237,
291, 304n90, 305, 306, 337n168, 380,
415n141, 421, 445n205, 453, 468n250,
534, 549
- sexualité
 continence sexuelle 142, 143n12, 197
 différence sexuelle 143, 144, 164, 165, 166,
 179, 180, 184n, 547
 relation sexuelle 569
- simplicité apostolique, sacerdotale 40,
 51n8, 52, 54, 55n12, 123, 124, 132, 155,
 236, 236n108, 272, 273n28, 295, 296,
 380, 445n205, 471, 472, 474, 484
- tabernacle 151, 168n76, 169, 222, 222n75, 485
 Cf. Saint des Saints, tente
- temple 9, 21, 36, 61, 81, 81n11, 90n33, 168,
 168n75-76, 169, 174, 175, 191n, 193, 194,
 200, 204, 219, 221, 222, 225, 243, 245,
 246, 249, 249n134, 250, 250n136, 253,
 290, 291, 296, 299n69, 322, 392, 427,
 427n, 464, 470, 481, 532, 548, 550, 554
 Jésus ou son corps comme temple 61,
 167, 177, 182n, 256, 330, 568
 temple de Dagon 187n2
 l'homme comme temple de Dieu 61, 90,
 129n49, 298, 298n, 563, 563n14
- tête/chef
- Christ comme tête de l'Église 130, 131, 168,
 420, 545
 le sacerdos comme tête 22, 25, 25n61, 35,
 132, 132n53, 517, 538, 545
 l'homme comme tête de la femme 165,
 557, 572, 573, 574
- tente 16, 16n33, 61, 61n18, 67, 110, 111, 158, 187,
 200, 206, 208, 241n17, 256, 266n4, 270,
 330, 331, 341, 341n176, 349, 414n137, 457,
 458n227, 570, 570n24
 Cf. tabernacle
- transmission du sacerdoce, des clés, etc.
 34, 44, 49, 65, 68, 73, 81, 82, 128, 202,
 227, 245, 246, 247, 249, 250, 266, 267,
 289, 290, 328, 344, 364, 365n55, 366,
 367, 368, 369, 428, 429, 436, 437, 459,
 464, 465, 468, 473, 498, 500, 528, 529,
 529n21, 530, 531, 531n25, 532, 532n29,
 533, 534, 535, 535n33, 536, 536n38, 537,
 549, 552, 555, 556
- trône apostolique, épiscopal 50, 85, 369,
 379, 389, 427, 530, 531, 535, 537, 557
- vêtement sacerdotal 14n21, 19, 21, 60, 65,
 70, 72n36, 81, 86, 96, 109n13, 192, 192-
 193n14, 199, 212, 228, 232, 233n101, 248,
 249, 250, 253n143, 278, 285, 292n, 395,
 428, 488, 490, 490n298, 549, 552, 559n2

Index des noms propres, bibliques et auteurs anciens

N.B. : cet index ne comprend pas les noms des quatre auteurs que nous étudions.

- Aaron 9, 10, 13, 19, 20, 22, 22n52, 27, 141, 155, 163n65, 186, 188, 188n6, 189, 190, 191, 191n, 192, 195, 196, 196n22, 198, 199, 200, 200n, 201, 201n32, 202, 203, 204, 205, 212, 215, 218, 218n68, 219, 220, 222, 233n100, 234n105, 238, 240, 240n, 241, 241nn17-118, 242, 243, 250, 252, 253n143, 267, 269, 276, 279, 289, 294n63, 300, 309, 347, 367, 371, 392, 394, 395, 400, 414n138, 417n149, 437n190, 443, 447, 447n211, 458n227, 465, 529, 532, 550
- Abel 12, 12n11, 13, 186, 197, 198, 200n, 205, 210, 210n49, 218, 218n67, 220n71, 271, 271n21, 272, 279, 281n43, 287, 330, 355, 403, 550, 567
- Abigail 570n25
- Abihu 141, 186, 192, 207, 414, 414n138, 416n144
- Abraham (patriarche) 12, 12n13, 15, 50, 57, 57n, 146, 147n26, 200, 200n, 205, 210n48, 218n67, 220n71, 234, 266n1, 271, 312, 314, 315, 330, 343n1, 355, 368, 373n67, 384n87, 400, 401, 402, 403, 404, 404n, 405, 448, 567
- Abraham (évêque de Nisibe) 25, 25n61, 27, 28, 33, 33n83, 34, 40, 64, 83n13, 88, 91, 147n26, 213n53, 354n23, 356, 360, 362, 363, 365, 369, 372, 382, 426, 427, 428, 433, 437, 439n, 443n202, 444, 444n203, 446, 448, 451, 452, 454, 455, 456, 530, 531, 555
- Absalom 347, 570
- Achab 23, 88, 351, 352, 389n99, 418n153, 478
- Adam (père de l'humanité) 8, 13, 52, 88, 116, 116n28, 117n31, 119n33, 142n12, 143, 190n, 218, 227, 228, 228n91, 234n105, 272, 280n40, 281, 283, 292n, 294, 297, 297n66, 298, 302n85, 309, 320, 368, 385, 385n88, 402, 411, 426, 431, 447n208, 478n274, 529, 532, 557, 559n1, 571, 572, 573, 574
- Ahimelek 219
- Akân 190n
- Aman 419, 421
- Amos 346, 422n162
- Ananias 205, 516
- Ananie 405, 410
- Anne (la mère de Samuel) 475, 570
- Anne (le grand prêtre) 11, 191
- Antiochos (Mar) 40
- Apollinaire 133n58
- Apollo 113, 259n155
- Arius 36, 133n58, 273n28
- Asnat 11
- Auguste (César) 318
- Babu (évêque de Nisibe) 27, 107, 354n23, 443, 444, 445
- Baraq 205
- Bardésane 36, 103, 104, 133n58, 146, 280n40, 283n45, 366n58, 432, 436n188, 438, 440, 456
- Barsès (évêque d'Edesse) 27, 35n88, 104, 107, 354n23, 432
- Bartholomée 236, 377n
- Bikri 570
- Booz 528
- Bose (comte) 36
- Cananéenne 302n85, 468n252, 557, 566, 571, 573
- Caïn 13, 185, 186, 190n, 197, 210n49, 214, 218, 218n67
- Caïphe (grand prêtre) 10, 11, 14, 14n21, 20, 30n74, 65, 191, 234, 247, 248, 249, 250, 271, 283, 365, 372, 395, 427, 533
- Charbel (martyr) 15
- Çippora 11
- Constance (empereur) 27
- Constantin (empereur) 27, 319, 320, 323, 397, 477n274, 534
- Coré 10, 187, 189, 189n9, 189-190n10, 195
- Cyprien 28n70

- Cyrille (d'Alexandrie) 133n58, 329-330n152, 517
 Cyrus (roi) 419
 Cyrus (évêque d'Édesse) 30
- Dagon 15, 187n2
 Daniel (prophète) 205, 230, 281n43, 395, 425, 448n212, 477n271, 516
 Daniel (Mar) 390, 458, 465, 479
 David (roi) 12, 56, 61, 61n18, 76, 90, 91, 91n37, 94n44, 114, 153, 200, 200n, 219, 269, 277n, 278, 289, 290, 290n55, 291, 292, 301, 314, 318n120, 319, 320, 323, 325, 335n165, 343n1, 346, 357, 364, 368, 378, 394n110, 404, 407n, 412n135, 417n149, 419n157, 420, 422n162, 423, 423n163, 437n190, 447, 448, 448n212, 478, 527, 528, 528n14, 570
- Deborah 570
 Dina 18
 Diodore (métropolitain de Tarse) 31, 511, 541
 Dioscore (archevêque d'Alexandrie) 30
- Éléazar 9, 10, 13, 18n39, 47, 62, 191, 196, 199, 200n, 201, 202, 203, 204, 218, 219, 227n87, 234n105, 242, 243, 392, 458n227, 532, 550
- Éli 9, 10, 141, 186, 187, 187n2, 5, 188, 188n6, 190n, 195, 197, 224, 225, 345, 414, 448n212, 570n24
- Éliab 347
 Élie 11, 15, 19n41, 44, 77, 77n4, 78, 90, 157, 164n, 176, 186, 197, 198, 200, 205, 230, 231n, 240, 267, 339, 351, 358n41, 363, 394n109-110, 412n135, 437n190, 448n212, 449n213, 457, 464, 465, 478n274, 528, 530
- Élisabeth (mère de Jean-Baptiste) 19, 248
 Élisée 19n41, 35, 44, 77, 77n4, 78, 267, 351, 363, 394n109, 424, 528n16, 530
- Épiphanes 197n
 Ésaï 210n48, 345, 570
 Esdras 205
 Étienne (premier martyr) 97, 195, 287, 410n130, 411, 459, 485, 486, 535, 535n35, 542, 544, 552, 554, 557, 564
- Eunome 133n58
 Eutychès 133n58, 329n152
- Eutychianos (évêque de Dara) 30, 474, 479, 540
 Ève 8, 109, 116, 116n28, 117n31, 119n33, 143, 161n57, 281, 458, 557, 570, 571, 572, 573, 573n, 574, 574n30
- Ézéchiël 71, 88n29, 124, 127, 190, 230, 233n101, 241, 268, 317, 391, 418, 423, 436, 446, 447, 453, 462n238, 469n255, 474, 497, 516, 556
- Ezra 230, 516
- Flavien (patriarche d'Antioche) 479
 Flavius Josèphe 188n6
- Gabriel (ange) 53, 385, 489
 Gédéon 205, 343
 Géhazi 35, 190n, 201, 258n41, 424, 448n212, 449n213, 528n16
- Habib (diacre et martyr) 37, 214, 459, 460, 540
 Hazaël (roi d'Aram) 394n110
 Hénoch 176, 205, 339, 412n135, 437n190
 Hérode 157, 214, 236, 318, 319n122, 477n274
 Hérodiade 448n212
 Hophni 141, 187, 224, 414, 414n138
 Hulda 570
- Ignace (Mar) 40
 Isaac (d'Antioche) XII
 Isaac (patriarche) 12, 200, 205, 271, 332, 332n157, 345, 355
 Isaïe (prophète) 121, 222, 223, 230, 233n102, 239, 262, 291, 420, 494, 494n306, 495, 523, 549, 570
- Jacob (patriarche) 12, 16, 45, 55, 57, 58, 73, 113n21, 119n33, 133, 200, 210n48, 301, 343n5, 345, 368, 395, 396, 396n114, 397, 401, 402, 404, 405, 406, 422n162, 423, 423n163, 424, 446, 446n206, 447, 543, 553, 563n14, 570
- Jacques (Mar) 40
 Jacques (évêque de Nisibe) 23n55, 27, 107, 354n23, 443, 444, 445, 456
- Jaire 88, 302n85, 562n9
- Jean (apôtre, disciple bien-aimé) 36, 44, 53, 58, 90n33, 101, 118, 250, 268, 273, 323, 377n, 378, 382n83, 385, 385n89, 389,

- Jean (apôtre, disciple bien-aimé) (*cont.*)
392, 405, 406, 459, 464, 475, 481, 533, 534
- Jean (archevêque de l'Orient) 30
- Jean Baptiste 10, 10n6, 11, 14, 15, 17, 19, 20, 26n66, 30n74, 76, 77, 77n14, 80, 84, 85, 91, 92, 94n42, 96, 105, 107, 115, 115n25, 133, 135, 150n30, 162, 174, 175, 199, 199n29, 201, 202, 202n34, 203, 205, 206, 212n53, 223, 223n77, 224, 227, 228, 229, 231, 234, 235, 240, 245, 246, 251, 262, 263, 266, 267, 272, 298, 327, 328, 331, 331n156, 332, 339, 348, 364, 367, 371, 384n85, 392, 395, 400, 405, 410, 416n143, 437, 448n212, 475, 484, 525, 527, 528, 528n14, 529, 530n22, 532, 533, 535, 544, 548, 549, 562
- Jean (Mar) 40
- Jéhu 10n3, 23, 346n6, 351, 352, 352n20, 394, 394n110, 412n135, 418n153, 421, 554
- Jephthé 10, 12n13, 218, 218n68, 287, 373, 458, 478
- Jérémie (Mar) 40
- Jérémie (prophète) 209, 344n5, 384n85, 419
- Jérôme 197n
- Jethro 10, 11, 346, 423, 424
- Jézabel 478
- Joab 570
- Job 272, 347n, 448n212
- Joël 78
- Jonas 10, 200, 201, 210, 213n55, 214n58, 317, 322n129, 323n133, 419, 477
- Joseph (fiancé de la Vierge Marie) 218, 267, 358n34, 426, 460n231
- Joseph (patriarche) 10, 58, 199, 212n53, 213, 227n87, 343n1, 368, 401, 402, 405, 406, 407, 422n162, 448, 478, 516, 553
- Josué (frère de Moïse) 15, 18n39, 35, 47, 62, 65, 154, 154n38, 191, 199, 201, 227n87, 279n39, 282, 297, 348, 369, 371, 391, 447, 548, 570
- Josué (fils de Yehoçadaq) 9, 13n15, 30n74, 201, 205, 230, 516
- Jovien (roi) 27
- Judas (Isariote) 46, 47, 48, 52, 53, 85, 190n, 295, 347, 355, 355n28, 358, 373, 378, 384, 384n85, 385, 385n89, 386n, 389, 389n102, 400, 407, 408, 553
- Judas Thomas 416n146
- Laban 210n48, 423, 424, 446n206, 570
- Lazare (frère de Marie et Marthe) 295, 336
- Lazare (de la parabole lucanienne) 234
- Léon (évêque de Rome) 30, 475n266
- Lévi 12, 13, 14n21, 15, 16, 18, 19, 19n40, 20, 20n44, 204, 212, 218, 219, 250, 251, 251n139, 263, 314, 315, 391, 394, 395, 400, 459, 533
- Mani 103, 104, 133n58, 134n59, 211, 282-283n45, 366n58, 432, 433, 436n188, 441
- Marā (évêque d'Amid) 30, 49, 390, 479, 540
- Marc (évangéliste) 377n
- Marcion 103, 104, 133n58, 221, 230, 256, 283n45, 366n58, 432, 436n188
- Mardochee 419, 421
- Marie (Vierge) 19, 55n12, 109, 116, 160, 195, 218, 218n68, 248, 277n, 286n, 290n57, 291, 297, 358n34, 382, 383, 400, 401, 433, 460n231, 473n262, 489, 508n326, 533n30, 561, 570, 570n25, 571
- Marthe 426, 426n168
- Matthieu (évangéliste) 236n108, 377n
- Melchisédech 7, 9, 11, 11n7, 13, 14, 14n20, 20, 29n74, 71, 110n, 127, 162, 162n61, 198, 198n25, 201, 202, 203, 204, 204n35, 205, 210, 214n58, 220, 223, 233n101, 241n118, 247, 250, 251, 265, 265n, 266n1, 267, 270, 271n19, 276, 277, 277n, 278, 279, 285, 290, 291, 298, 299, 300, 300n74, 77, 310, 311, 311n105-106, 312, 313, 314, 315, 315n110, 319, 319n125-126, 320, 324, 325, 330, 373n67, 394, 404, 427, 458, 481, 481n283, 529n19, 533, 535, 543, 548, 550, 551, 552
- Miryam 196n22, 516, 570, 571n26
- Moïse 9, 12, 19, 20, 22, 34n85, 35, 44, 44n3, 49, 50, 65, 85, 90n35, 110, 114, 117, 123n39, 127, 136, 146, 148, 153, 154, 155, 163, 163n65, 167, 186, 187, 188, 190, 191, 191n, 192, 196n22, 197, 199, 200, 201, 201n32, 203, 204, 205, 212n53, 220, 225, 226n86, 227, 232, 234, 234n105, 236, 239, 240, 242, 242n123, 246, 248, 252, 258, 261, 262, 271, 273, 279, 279n39, 280, 282, 287, 290, 301, 306, 306n94, 316, 329, 335, 343n1, 345, 346, 347, 348, 364, 365n55, 367, 367n60, 368, 369, 370n63, 371, 375, 380, 391, 394, 419n57,

- Moïse (*cont.*) 420, 422-423n162, 423,
423n163, 424, 437n190, 443, 447,
447n210, 457, 458n227, 467n249,
468n250, 470n255, 489, 498-499n311,
516, 525, 527, 529, 532, 533, 549, 550,
552, 554, 571n26
- Nabal 448n212
- Nabuchodonosor 30, 188, 189, 208, 209n45,
224, 225, 237n, 305n, 416n144
- Nadab, cf. Abihu
- Nahshôn 527
- Nephté 205
- Nestorius 15, 30, 31, 31n77, 121, 401, 475,
475n266, 511, 517, 540, 541
- Noé 12, 12n12, 200, 200n, 210, 214n58,
218n67, 220n71, 330, 368, 370, 403,
446
- Ozias 10, 19, 30, 188, 189, 189n9, 189-190n10,
192, 195, 201, 208, 219, 225n83, 228,
233n102, 243, 322, 478
- Papa (catholico de Séleucie-Ctésiphon)
22n54
- Paul (Apôtre des nations) 1, 39n92, 51, 52,
52n10, 56, 62n20, 79, 89, 92, 95, 105, 113,
113n23, 121, 122, 124, 129n49, 130, 133,
134n60, 140n6, 141, 159, 164, 176, 179,
236n108, 263, 274, 275, 283n45, 286,
320, 350, 357, 372, 379, 379n80, 380, 381,
382, 400, 401, 404, 405, 405n, 410, 411,
412, 417, 420, 421, 424, 439n, 441, 442,
443, 444, 444n203, 453, 453n223, 460,
469n254, 472, 473, 475, 499, 501, 503n,
506, 506n322, 507, 509, 510, 511, 512,
529n19, 565
- Cf. Saul
- Paul (de Samosate) 133n58
- Paul (évêque d'Édesse) 30, 540
- Pierre (apôtre), cf. Simon
- Pilate 339, 339n171, 468n252, 477n274
- Pinhas 141, 187, 196, 200n, 204, 224, 345, 414,
414n138, 527, 528
- Potiphar 448, 516, 569n22
- Poti-Phéra 10
- Rachel 119n33, 475
- Rahab 562
- Rebecca 570
- Ruth 528
- Sahdona (Martyrius) 559n1
- Salomon 198, 200, 372, 378, 385, 386n,
412n135, 476n267, 478
- Samaritain (le bon) 466, 481
- Samaritaine 124, 316, 441, 468n252, 571, 573
- Samson 111n17, 118, 119n33, 205, 375n74, 378
- Samuel (Mar) 40
- Samuel (prophète) 1, 9, 15, 76, 107, 198, 205,
230, 231n, 398n110, 429n
- Sara 426, 475, 477n268, 483n, 564, 566, 567,
569n22, 570
- Saul (futur Paul) 64, 195
- Saül (roi) 76, 91n37, 343n1, 345, 347, 407n,
412n135, 448
- Sédécias (roi) 189, 208, 224, 225
- Serge (Mar) 40
- Sévère (d'Antioche) 30, 479
- Sheba 570
- Siméon (fils de Jacob) 18
- Siméon (Mar) 40
- Simon (Pierre, Céphas) 1, 20, 34, 34n87, 35,
36, 43, 49, 51, 51n8, 62n19-20, 90n33,
101, 101n, 105, 111, 112, 112n18-19, 113,
113n21, 114, 123n39, 128, 148, 149, 158,
158n46, 167, 194, 248, 250, 269n14,
283n45, 302n85, 308, 316, 344, 375,
377n, 378, 379, 382n83, 385n89, 389,
391, 392, 408, 417n149, 418, 419, 420,
424, 428, 429, 431, 431n177, 436, 437,
437n190, 442, 449, 459, 461, 464,
464n242, 465, 470, 471, 472, 475, 481,
498, 498-499n311, 499, 508, 509, 517,
527, 528, 528n16, 529, 531, 531n25,
533, 534, 537, 541, 545, 555, 556, 561,
575
- Simon (prêtre de l'A.T.) 291
- Simon (le pharisien) 302n95, 316
- Sisera 570
- Sunamite 201
- Syméon (prêtre qui reçut Jésus au temple)
10, 10n5, 11, 14, 49, 65, 153, 199, 200, 201,
227, 290, 322n129, 364, 529, 530n22,
522, 549, 552
- Syméon bar Sabbaé 22n54, 351n17, 418,
538n41

- Tamar 569n22
 Téqoa (femme de) 558, 570
 Tertullien 28n70
 Théodore (de Mopsueste) 31, 73n39,
 166n68, 168n76, 222n75, 483, 488n294,
 490n300, 511, 541
 Théodore (de Cyr) 31
 Timée 562n9
 Timothée (disciple de Paul) 362

 Uzza 9, 26n66, 188, 188n6, 190, 195, 414n138

 Valens (empereur) 25n62, 31
 Valentin 133n58, 283n45, 366n58
 Vologèse (évêque de Nisibe) 27, 27n, 107,
 354n23, 360, 363, 369, 443, 444, 445,
 445n204, 448n211, 450n217, 530

 Yaël 510
 Yehoçadaq 9, 13n15, 30, 201, 205
 Yehoyada 9, 10n6

 Zacharie (fils de Yehoyada) 10n6
 Zacharie (père de Jean Baptiste) 10, 10n6,
 11, 14, 15, 17, 19, 26n66, 29n74, 201, 205,
 212n53, 229, 234, 371, 475, 562
 Zacharie (prophète) 32, 90n34, 268, 404,
 418
 Zachée 302n85, 322n131, 468n252, 557,
 562n9, 565, 566
 Zébédée (fils de) 274, 361, 451
 Zorobabel 205, 230, 371, 516

Index des noms des villes et des localités

- Alexandrie 30, 329n152, 377n, 517
 Amid 30, 49, 384, 390, 479, 540
- Babel 199, 281, 368, 389n99, 403
 Babylone 205, 230, 425, 516
 Bethesda (piscine de) 18n37, 194, 194n18
 Bethléem 119, 119n33, 150, 150n31
 Bethsaïde 45, 48
- Cana 118, 284, 307n96, 437, 466
 Canaan 50
 Chalcédoine 475n266
- Damas 25, 64, 274, 411, 441, 473, 565
 Dara 30, 474, 479, 480, 540
- Édesse 15, 23n55, 25n61, 27, 30, 104, 107, 107n9, 108n, 359, 432, 433, 446, 447, 469n254, 539, 540
 Éphèse 121, 377n, 416n143
- Galilée 477
 Golgotha 113, 114, 117, 119, 291, 303, 318, 320, 377, 552, 580
 Gomorrhe 145n16, 186
 Grèce 377n
- Inde 19n41, 86, 87, 375, 375n73, 377, 377n
- Jéricho 18, 446n205, 562n9
 Jérusalem XIII, 14, 14n22, 18, 39n92, 90n34, 107n9, 145n16, 188, 188n8, 195, 209n45, 211, 215, 217n65, 235, 245, 246, 249, 249n134, 319n126, 320, 334n162, 338, 377n, 469n254, 487, 506, 552
- Jourdain 18n39, 116, 116n27, 117, 118, 119n32-33, 201
 Judée 377n, 441, 473n262, 477n274, 506, 511
- Mar Mattai (monastère) 23n55
 Median 10, 34n85
 Mont des Oliviers 111n15, 393
 Mont Thabor 119n33, 123n39, 248n, 464
- Naïm 194
 Nicée 30, 31n78, 76n1, 368, 368n59, 397, 474, 530, 530n23, 531, 534, 540, 541
 Ninive 419
- Rome XIII, 30, 62n20, 377n, 499n311, 540
- Séleucie-Ctésiphon 22, 22n54, 101, 418
 Sichem 18, 18n39, 104, 108, 199, 227n87, 571
 Siloé 17, 18n37, 191, 194n18
 Sinaï 119n33, 155, 163, 239, 251, 371, 459n, 498n311, 532
 Sion 14, 151, 152, 284
 Sodome 111, 145n16, 186
- Tarse 31
 Tibériade 34, 36, 473

Index des auteurs modernes

- Abramowski L. 329n152, 577
- Albert M. 2, 20n44, 30n76, 89n32, 117n30, 123n40, 248n, 308n100, 460n232, 479n279, 566n, 576
- Amar J. 571n26
- Ashbrook Harvey S. 198n26, 577
- Beck E. 1, 3, 5, 11n9, 16, 17, 17n35-36, 17-18n37, 18n38, 24n59, 26, 26n67, 32, 33, 33n83-84, 34, 34n88, 39, 45n, 63n23, 65n, 66n25, 27, 67n28, 68n29-30, 80n9, 83n13-14, 87n23, 89n31, 109n11, 116n28, 143n12, 146n20, 151n32, 164n, 189n10, 194n18, 198n25, 199n28, 212n53, 228n91, 247n130, 271n22, 272n28, 274, 275n34, 279n39, 285n51, 286n, 287n, 288n, 292n, 293, 321, 354, 354n26, 356n, 357n32, 359n44, 360, 362n49, 363n50-51, 364n54, 365, 365n56, 371n, 429n, 432, 432n179-180, 433n182, 435n, 436n186, 437n190-191, 438, 438n192-193, 443n199, 444-445n204, 446n206-207, 522, 522n1-2, 525, 531n25, 537, 539, 539n43-44, 46, 562n12, 563, 563n13, 575, 576, 577, 578
- Bishop E. 31n77
- Bou Mansour T. XI, 2, 4, 24n58, 52n9, 74n41, 75n, 77n5, 80n8, 82n12, 84n15, 91n37, 94n44, 95n46, 96n, 110n14, 112n19, 113n21, 125n43, 129n49, 139n2, 142n9, 145n17, 146n22, 147n24, 149n28, 151n33, 152n34, 153n36, 157n45, 158n47, 159n50, 160n53-54, 167n69, 179n85, 211n51, 234n103, 236n108, 244n, 249n133, 250n136, 256n146, 259n156, 260n160, 297n65, 300n78, 302n87, 308n99, 310n104, 315n111, 316n114, 317n115, 117, 318n118-119, 323n133, 325n140, 354n26, 358n38, 359n42-43, 360n46, 380n, 416n146, 419n156, 461n233, 467n247, 468n253, 481n284, 573n, 578
- Brock S. 2, 4, 10n6, 23n55, 24n58, 75n, 77n6, 115n27, 116n27-28, 117n31, 135n, 140n6, 142n10, 12, 143n12, 14, 160n53, 249n133, 253n142, 292n, 367n60, 411n, 417n148, 488n294, 490n300, 522n1, 538n42, 559, 559n1, 560, 560n5, 562, 562n10, 565n18, 569, 569n22, 575n, 579, 580
- Connolly R.H. 16n32, 31n77, 527n, 576
- De Halleux A. 10n6, 28n70, 272n24, 366n58, 435n, 522n1, 525n11, 528n14, 529, 530n22, 580, 581
- De Vries W. 24n58, 44n3, 417n148, 527n, 581
- Den Biesen K. 280n40, 359n42, 446n205, 581
- Devreesse R. 166n68
- Frishman J. 4, 166n68, 168n76, 222n75, 229n94, 239n114, 577
- Gignoux Ph. 166n68, 179n85, 574n30, 576, 581
- Golitzin A. 72n36, 581
- Gribomont J. 1, 194n16, 581
- Griffith S.H. 2, 25n62, 33n84, 366n59, 522n1, 531n27, 539n44, 581
- Grossfeld B. 253n142
- Jansma T. 73n39, 166n68, 252n142, 253n142, 581
- Joosten J. 374n70, 581
- Kerschensteiner J. 52n9, 75n1, 581
- Kochuparampil J. 3, 581
- Kofsky A. 76n1, 582
- Kollamparampil T. 2, 110n, 119n33, 582
- Konat J. 396n115, 582
- Koonammakkal T. 280n40, 281n42, 582
- Le Déaut R. 570n26
- Lehrman S.M. 570n26
- Mathews E.G. 571n26
- McLeod F.G. 4, 15, 91n36, 221n72, 223n78, 331n155, 337n169, 339n172, 577
- Molenberg C. 568n21, 582
- Molitor J. 1, 582
- Morrison C.E. 1, 187n5, 188n6, 582
- Muraviev A.B. 531n26-26, 582

- Murray R. 2, 24n58, 33n83, 45n, 61n17, 103-104n5, 253n142, 416n142,146, 417n148, 435n, 526, 526n, 529n19, 530n23, 560n3, 582
- Nedungatt G. 1, 582
- Ortiz de Urbina I. 2, 443n201, 455n, 582
- Parisot J. 5, 10n3, 22n50, 23n55,57, 24n58, 61n17, 77n4-6, 100n1-2, 138n1, 139n4, 143n15, 146n20, 188n8, 266n5, 268n11,13, 324n137, 346n7, 349n12,15, 351n18, 352n20, 414n137, 416n143, 417n148, 422n161, 561n7, 575
- Pierre M.-J. 1, 5, 10n3, 16n34, 22, 22n51,54, 23n55, 24n58, 25n61, 61n17-18, 77n4-6, 100n1-2, 138n1, 139n4, 143n15, 188n8, 196n21, 197n, 266n5-6, 268n11,13, 346n7, 349n12,15, 350n, 351n17-18, 352n20, 353n22, 414n137, 416n142-143, 418, 418n154, 422n161, 570n25, 575, 582
- Rouwhorst G.A.M. 247n131, 250n136, 271n22, 292n, 429n, 540n47, 582
- Ruzer S. 75-76n, 582
- Siman E.P. 133n56, 336n166, 577
- Spurling H. 253n142, 582
- Von Campenhausen H.Fr. 28n70, 583
- Weitzman M.P. 323n135, 583
- Yousif P. 539n44, 541n52, 583